

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i>	5
--------------------	--------------------------------	---

ARTÍCULOS

ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ:	<i>Tomás de Aquino y las tres esferas del espíritu</i>	87
TEÓFILO URDÁNOZ:	<i>Función de la razón en la ética</i>	99
DIEGO F. PRÓ:	<i>Entre la ontología y la antropología filosóficas</i>	133

NOTAS Y COMENTARIOS

MARVING C. STERLING:	<i>Berkeley contra el realismo</i>	153
----------------------	--	-----

BIBLIOGRAFÍA

H. MOHR: *Lectures on structure and significance of science* (A. M.), p. 156; CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE: *Dizionario delle Idee* (Octavio N. Derisi), p. 158.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Fac. de Filosofía U. C. A.
Cangallo 1854

1040 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

VIDA DEL ESPIRITU *

II

LA LIBERTAD

I. — El determinismo causal de los seres materiales

Los seres materiales están sujetos al determinismo causal. Actúan siempre de un mismo modo, determinado por su naturaleza. No poseen dominio sobre su propia actividad. Obran de un modo necesario, es decir, sin poder obrar de otra forma.

Su actividad es ordenada y admirable. Bastaría recordar el orden maravilloso del universo y las leyes complicadísimas que lo rigen para lograrlo. No menos admirable es el orden que rige la vida de las células, tejidos y organismos, y también el que organiza las moléculas, los átomos y las partículas que los componen. La inteligencia humana, a medida que avanza con las ciencias, va descubriendo más hondamente este orden realmente extraordinario que rige al mundo en el macrocosmos y en el microcosmos. Un conjunto de leyes necesarias lo rige y gobierna y lo conduce a su perfección. Por otra parte, todo este orden aparece dirigido a constituir la habitación adecuada para el hombre y los medios de su subsistencia. El mundo, en todas sus partes y sectores, se manifiesta como un uni-verso o cosmos: un mundo articulado en todas sus partes y elementos para lograr un conjunto ordenado hacia su fin o bien.

Este mundo está regulado por leyes, que su divino Autor le ha infundido en su naturaleza, y que de un modo necesario lo conducen a su perfección, como a su fin. Tales modos que regulan de una manera necesaria la actividad de los seres materiales, tanto inorgánicos como orgánicos y animales, son las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas.

Es claro que desde las leyes físicas y químicas hasta las biológicas, y desde éstas a las instintivas, emergen diferencias profundas, y también es evidente que la necesidad se hace menos rigurosa y el ámbito de actividad, sin dejar de ser necesaria, se amplía y enriquece en las últimas. La ley de la gravedad o de las afinidades químicas son rígidas, indican un modo uniforme de obrar, que supera una ley biológica, un geotropismo, por ejemplo, según el cual la raíz buscará la tierra no por la línea recta, sino por donde puede alcanzarla. Un jazmín

(*) Continuación de lo publicado en el N° 127, pp. 5-8.

del aire extenderá más sus ramas, cuanto más distante esté de la luz. Mucho más amplio y rico es el ámbito de las leyes instintivas de los animales. Un pájaro que vuela en busca de alimentos o que huye del enemigo, no lo hará siempre por la línea recta o por el mismo camino, sino por muy diversos movimientos y direcciones.

Y, sin embargo, por más que la actividad va logrando más posibilidades y riqueza de actuación, según sean las leyes mencionadas, toda la actividad material está sujeta al determinismo causal, se realiza de tal manera que no podría suceder de otro modo, no hay allí la iniciativa de la propia determinación; ésta se recibe de la propia naturaleza, de una manera más rígida o más amplia, pero siempre necesaria.

En otros términos, el mundo material no es libre, no posee libertad en su actuación. "La cadena del determinismo, dice Bergson, se alarga en algunos sectores —como el del viviente y del animal— pero no se rompe en los seres materiales". Así como no poseen conocimiento intelectual, por esta misma razón los seres materiales tampoco poseen libertad.

Porque así como el conocimiento intelectual es el fruto y está constituido por la espiritualidad, también la libertad es el fruto y está constituida por esa misma espiritualidad, desde las raíces de la inteligencia. La libertad sólo aparece en el cielo luminoso del espíritu.

2. — Los elementos y esencia de la libertad

La actividad libre comienza por ser un apetito espontáneo o tendencia a su fin, que procede de lo intrínseco de la naturaleza o, en otros términos, que no se origina por coacción externa o violencia. Además este apetito debe estar guiado por un conocimiento.

Cuando este conocimiento es sólo sensitivo y, consiguientemente, también material, la irrupción del apetito hacia el objeto aprehendido de este modo, no es libre. Un animal con hambre, ante un objeto que constituye su alimento natural, no es libre para no comerlo.

Para alcanzar la libertad, el apetito debe estar guiado por un conocimiento intelectual, que abarca el bien como bien o felicidad sin límites. Porque el objeto formal de la inteligencia que es el ser en cuanto ser, sin límites, se presenta a la voluntad como bien o felicidad; que, por eso mismo, constituye el objeto formal o especificante de la voluntad.

Frente a cualquier bien particular la inteligencia formula el juicio de indiferencia, que fundamenta la libertad o la elección libre de la voluntad frente a los bienes presentados por el intelecto. Porque cualquier bien particular o finito —o finitamente aprehendido, en el caso del Bien infinito de Dios— resulta apetecible, porque participa del bien, objeto formal de la voluntad, y a la vez no apetecible, porque no se adecua con el bien infinito, que es el objeto formal necesario de la voluntad. En otros términos, la voluntad, hecha y determinada por el bien en sí, posee apetito para cualquier bien, pero posee más apetito que

apetibilidad o bondad posee el objeto, cuando es un bien finito o un Bien infinito finita o imperfectamente aprehendido. Por eso, frente a estos bienes finitos o frente al Bien infinito finitamente aprehendido, la voluntad es capaz de quererlo porque participa de su objeto formal que es el bien, y de no quererlo, porque no es el bien en sí e infinito. De aquí que la libertad se funde y se nutra de este juicio de indiferencia de la inteligencia y, consiguientemente, de la espiritualidad de este acto intelectual.

La libertad, pues, encierra una indiferencia activa de la voluntad frente a los distintos bienes finitos —o al Bien infinito, conocida imperfecta o finitamente—, un poder querer o no un bien, un poder querer un bien u otro. La libertad implica un poder disponer del propio acto, de tenerlo en las propias manos, o el dominio para realizarlo o no o para realizarlo de un modo o de otro.

Estamos en las antípodas de una indiferencia pasiva, como es la de la materia, capaz de recibir una determinación u otra, bien intrínsecamente desde su propia naturaleza así ordenada por Dios, a través de las leyes necesarias que la rigen, o bien extrínsecamente desde otro ser, por la violencia. Esta indiferencia pasiva de la materia, es una indiferencia por pobreza, por carencia de otra actividad más que le está impuesta por la naturaleza o por la violencia, y que nunca implica un dominio activo sobre su propia actividad.

En cambio, en el caso de la libertad, se trata de una indiferencia activa, de un autodominio sobre la propia actividad frente a los diversos bienes finitos o finitamente aprehendidos —como el caso de Dios en la vida presente—. Esta indiferencia activa de la libertad, es una indiferencia por riqueza: la voluntad antes de actuar posee el poder de varias actividades, de poder encauzarse en diversas direcciones frente a los diferentes bienes. Es ella la que tiene en su poder la decisión de su propia actividad y el de dirigirla hacia uno u otro objeto, de una manera o de otra —de amarlo o no, y aun de odiarlo, por ejemplo—.

3. — La espiritualidad, fundamento y constitutivo de la libertad

Si bien la analizamos, la libertad se constituye por ser un apetito de un bien sin límites, infinito, que desborda cualquier bien finito, capaz de ser bien, capaz de no ser querido por no ser el bien, es decir, por ser finito. En otros términos la libertad se constituye en la voluntad o apetito espiritual por estar informado éste por un conocimiento intelectual, cuyo objeto es el ser en sí, que equivale al bien infinito en cuanto apetecible.

Ahora bien, la amplitud infinita del objeto formal de la inteligencia, el ser en cuanto ser —que es lo mismo que el bien en cuanto bien— se funda en su espiritualidad o exención de toda materia. Porque toda acción material y aun el conocimiento sensible —que si bien es conocimiento por su inmaterialidad, depende sin embargo de la materia— siempre es de un determinado objeto singular, porque está vinculado a un órgano. La inteligencia abarca todo el ser, precisamente porque es independiente de todo órgano. De depender de éste, no podría tener sino un objeto singular concreto.

Por lo demás, como ya dejamos dicho en la Primera parte (ver Editorial del número anterior de SAPIENTIA), la espiritualidad es el constitutivo del conocimiento intelectual. La inmaterialidad es la esencia de todo conocimiento; que cuando es perfecta o total, se llama espiritualidad, y es el constitutivo del conocimiento intelectual, que es, por eso mismo, esencialmente espiritual.

Por consiguiente, si la libertad se funda en este conocimiento intelectual o espiritual, más aún, si está constituido por un acto de voluntad en cuanto informado y dirigido por dicho conocimiento que le da sentido —toda elección libre es un juicio práctico, un acto de voluntad y de inteligencia interpenetrados— es evidente que también la elección libre es un acto espiritual.

Y así como todos los seres materiales en cuanto tales no conocen y, por eso, el conocimiento se constituye por la inmaterialidad, y por la inmaterialidad total o espiritualidad en el conocimiento perfecto, que es el intelectual; del mismo modo, así como todo el ámbito de la actividad material está gobernado por el determinismo o necesidad causal, la aparición de la libertad sólo podrá situarse más allá o por la superación de todo el ámbito de la materia, es decir, por la espiritualidad.

Por lo demás, no podría ser de otro modo. La materia —en oposición a las formas— es el principio potencial o pasivo del ser, el que coarta o limita, por su misma noción, al acto del mismo.

Ahora bien, tanto el conocimiento —y nos referimos ante todo al perfecto o intelectual— como la libertad, se constituyen por todo lo opuesto a la restricción de la materia. El conocimiento, según vimos en la Primera Parte (número anterior de SAPIENTIA), lejos de limitarse a sí mismo, en el seno de su acto posee acto para conferirlo al objeto y, en el caso del conocimiento perfecto o intelectual, su acto posee acto para todo objeto, es decir, para todo ser trascendente a él. Sólo la liberación total del principio limitante de la materia, puede constituir a ese acto de una amplitud infinita.

Otro tanto acontece con la libertad. Cuanto más material o más sujeta está la forma a la materia, más rígida y uniforme es su actividad. Y en todo el ámbito material, aun en el de la vida vegetativa y en el de la vida conciente animal, la actividad queda vinculada a un modo necesario de obrar.

En cambio, la libertad se constituye como todo lo contrario a ese principio limitante de la materia. En la voluntad libre el acto se enriquece con la posibilidad activa de poder querer cualquier bien, con una riqueza infinita de actuación, que permite a la voluntad la elección de cualquier bien, de poderlo querer o no o de sustituirlo por otro; riqueza de actuación, que por su mismo concepto, implica la liberación de toda materia, es decir, la espiritualidad de su acto.

Es el acto espiritual, el acto enriquecido en sí mismo por la exención de toda limitación material, que se logra en el cielo luminoso del conocimiento intelectual y de la libertad.

TOMAS DE AQUINO Y LAS TRES ESFERAS DEL ESPIRITU

I. — LA ESENCIA HUMANA

Suele decirse que el hombre es un microcosmos. Como tal, refleja el universo entero. Si no se interpretara mal podría decir, en seguimiento de Tomás de Aquino, que el hombre está situado en el centro mismo de todo cuanto es. Los dos inmensos reinos del espíritu y la materia, distintos hasta la contraposición más radical, se dan cita y se encuentran en el hombre.

Dos teorías antropológicas que parecen ignorarlo están necesitadas de revisión. Una reduce la naturaleza al ser material y deja al espíritu en el olvido. Otra exalta al hombre hasta identificarlo con el espíritu y niega enteramente la materia.

Sabemos hoy que el materialismo y el espiritualismo no han logrado un verdadero conocimiento del hombre. La negación materialista del espíritu reduce al hombre a materia que se mueve, exterioriza y objetiva en la actividad racional y volitiva, creadora de cultura. El espiritualismo, por su parte, ve en el hombre puro espíritu incontaminado de materia. Ante la realidad del cuerpo cierra los ojos o termina considerándolo como espíritu degenerado. Es claro que también se precipita en el hoyo sin fondo del error y no puede edificar en la verdad.

Podemos todavía registrar entre el materialismo, que concibe el espíritu como materia sublimada y el espiritualismo que hace de la materia espíritu anquilosado, un cierto naturalismo que, sin negar la materia, afirma el espíritu en el hombre aunque haya de entenderlo como la obra de los impulsos de la naturaleza en el arte, la moralidad, la sociedad y la religión, o tenga que ver en tal espíritu el adversario del alma que, al inmiscuirse en la relación que ésta mantiene con el cuerpo, pretende destruir la sede misma de la vida.

No es posible rendir la inteligencia ante ninguna de esas formas de naturalismo. El hombre pertenece también al mundo de la naturaleza. Se inscribe en ella como una especie más del reino animal cuya "naturalidad" es compartida con vegetales y minerales. Está unido a todos ellos por su elemento material. Pero de todos se destaca y diferencia por su espíritu.

Materia y espíritu son dos principios esenciales que, mutuamente referidos y compenetrados, constituyen la naturaleza humana. Estamos ante una cuestión en extremo delicada. Ambos principios se vinculan en estrecho abrazo para constituir la efectiva individualidad de cada hombre. Y lo hacen sin necesidad de que nada ajeno a ellos los religue y ate. Por la esencia íntegra del hombre responde la realidad misma del cuerpo que aquellos elementos constituyen.

Tomás de Aquino no encontró reparo en afirmar que el alma es algo del cuerpo, es decir, su forma.

En su vinculación al cuerpo encuentra el espíritu el fundamento de su quehacer en el mundo y su mejor tarea de configuración de la totalidad del ser humano con la de su promoción y desarrollo hasta lograr acabamiento y plenitud. También por el cuerpo se une el espíritu a la naturaleza entera y se convierte en imagen del universo. Precisamente el espíritu incorporado puede integrar a su vida el universo completo y abarcar la totalidad del ser.

Afirmo pues, que espíritu y materia se dan cita en la esencia humana. El hombre es material aunque no enteramente materia. Es también espiritual pero no solamente espíritu. Dígase pues, que el hombre es sutura de dos reinos, los cuales fuera de él se contraponen pero en él están unidos.

Esta peculiar situación del hombre es la que le constituye en microcosmos. No estamos ante una metáfora. Centro y convergencia de cuanto hay, es una descripción del hombre. Participa el animal racional tanto del espíritu como de la corporalidad. Espíritu incorporado abierto a todos los horizontes: he ahí la puntual definición del hombre. Desde él los grados de la espiritualidad suben hasta el espíritu divino y los de la corporalidad bajan hasta la materia inorgánica.

El espíritu incorporado tiene cierta finitud en cuanto espíritu. Por sus actos de conocimiento y de amor puede el hombre extender su dominio hasta los límites sin límite del ser y hacerse de algún modo todas las cosas, como enseñara Aristóteles. Pero el espíritu incorporado es finito en cuanto cuerpo. La incorporación misma le somete a las condiciones de la espacialidad y la temporalidad, las dos coordenadas de la historia en las cuales precisamente queda el hombre incardinado.

La definición del hombre como espíritu incorporado expresa, por lo pronto, un indudable parentesco entre el espíritu humano y la humana materia. Hay que cargar en el haber del espíritu la conversión de la materia en cuerpo humano. El ejercicio de su capacidad de incorporación abrazándose a la materia para estructurarla, configurarla y elevarla sobre los planos vegetativo y animal hasta la dimensión de la corporalidad humana está poniendo de relieve aquel efectivo parentesco.

Desde esta posición podemos comprender y detallar el reino entero de la corporalidad. El escalón inmediato inferior al ocupado por el hombre co-

responde al animal. Desaparece en él la vida espiritual, al carecer de entendimiento y voluntad, pero posee una conciencia sensitiva y una vida instintiva al servicio infalible de la satisfacción de sus necesidades específicas. Suprimida la conciencia descendemos un puesto más en la escala de la vida como dinamismo inmanente que caracteriza al vegetal. Y si borramos todo residuo de vida nos ponemos en presencia del mundo inorgánico cuyos movimientos de acciones y reacciones parecen enteramente regulados desde la exterioridad.

El espíritu incorporado nos sugiere también la posibilidad de la existencia de espíritu incontaminado de materia. La revelación y la teología nos hablan de los ángeles como seres puramente espirituales. Poco sabe la filosofía de ellos. Pero puede decir mucho del puro espíritu de Dios, plenitud del ser, del conocimiento y del amor.

II. — EL ESPÍRITU

Es hora de que dejemos hablar a Tomás de Aquino. Tanta extensión como lo que llevo dicho tiene la introducción del capítulo once del libro cuarto de la *Suma contra los gentiles*. Pretende este capítulo mostrar cómo ha de entenderse la generación en el ámbito de lo divino y lo que se dice en las Escrituras sobre el Hijo de Dios. En el amplio preámbulo sobre la escala de los seres ocupa el espíritu incorporado de los hombres el lugar central, con dos esferas de cuerpos vivientes —animales y vegetales— por abajo y otras dos esferas de seres espirituales —ángeles y Dios— por arriba.

“Hay en las cosas diversos modos de emanación en correspondencia a la diversidad de las naturalezas. Cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana. Entre todas las cosas, los cuerpos inanimados ocupan el lugar inferior. En ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su especie y cualidad.

Entre los cuerpos animados ocupan el lugar próximo las plantas, en las cuales la emanación ya procede de dentro, puesto que la savia interna de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra se desarrolla en planta. Y esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, los que no tienen movimiento interno carecen en absoluto de vida. Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada.

No obstante la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo, lo que emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues la savia del árbol, saliendo primeramente de él, se convierte en flor y después, en fruto, separado de la corteza del árbol, pero sujeto a él; y lle-

gando a la madurez, se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su semilla otra planta. Pero si se consideran bien todas las cosas se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior, puesto que la savia interna del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición.

Hay otro grado de vida, superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación penetra en lo más íntimo. Porque lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, desde ellos pasa a la imaginación y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término están en esferas distintas, pues ninguna potencia sensitiva se conoce a sí misma. Este grado de vida es ciertamente más alto que el de las plantas cuanto es más íntima la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, puesto que el comienzo y el fin están separados.

Hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al conocimiento espiritual. Porque el espíritu se repliega sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante en la vida espiritual hay también diversos grados. El espíritu humano, aunque puede conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible.

Más perfecta es, por eso, la vida espiritual de los ángeles, cuyo espíritu no necesita impulso externo alguno para llegar a conocerse a sí mismo, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no ve su propia sustancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser.

La suprema perfección de vida corresponde a Dios en quien no se distinguen el entender y el ser; y así es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia.

Y llamo "idea entendida" a lo que en el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Idea que, en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las palabras; por eso, la idea entendida se llama "verbo interno", que es expresado por el verbo externo. Y se ve ciertamente que dicha idea no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo cual hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de aquí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas. Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento, lo vemos porque el ser de ella consiste en su intelección; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender.

Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, idea entendida y entendimiento son en El una misma cosa. Y como entendimiento y cosa entendida se identifican también en El, ya que, entendiéndose a sí entiende todo lo demás, resulta que, en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo”.

Podemos condensar todo lo dicho en las tres proposiciones siguientes.

1ª Los hombres son espíritus incorporados, formas no enteramente sumergidas en la materia pero tampoco completamente emergidas o separadas de ella.

2ª Espíritus puros, incontaminados de corporalidad son los ángeles al decir de los teólogos auxiliados por la fe en la revelación.

3ª Espíritu absoluto es Dios como podemos decir a la luz natural de la razón sobreabundantemente confirmada por la revelación.

Con ello queda puesto de relieve que el espíritu se apellida de tres maneras diferentes: humano, angélico y divino. También estamos colocados en el camino que conduce al hallazgo del concepto del espíritu en cuanto espíritu así como de la esencia metafísica de su triple esfera.

He aquí algunos textos sobre la idea tomista del espíritu. Tomo el primero de la *Suma contra los gentiles*, III, 112: “Las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier sustancia intelectual es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser. Todos los otros seres participan sólo parcialmente del ser”. Dígase, pues, que el espíritu es el ser abierto hacia la realidad entera.

Sobre la misma línea avanza un tramo más este texto: “Los entes más perfectos en todo el ámbito del ser, como son las sustancias espirituales, se pliegan sobre sí mismos en un movimiento de completa reflexión. Al conocer algo que está fuera de ellos salen de sí mismos, en cierto modo; pero en cuanto conocen que conocen comienzan ya la vuelta, pues el acto de conocimiento se halla a medio camino entre el cognoscente y lo conocido. Y aquella vuelta se consuma en cuanto conocen sus propias esencias. Por eso se dice en el libro de *Causis* que quien conoce su propia esencia vuelve sobre ella en un acto de perfecta reflexión” (*De Ver.*, q. 1, a. 9). La vida espiritual no sólo es apertura y universalidad ante el ser, hasta el punto de que el espíritu pueda *convenire cum omni ente*, sino que, además, goza de la prerrogativa de la reflexividad por virtud de la cual entra en posesión de sí mismo. El espíritu es una fuerza de intimidad y señorío.

Tomás de Aquino ponía gran cuidado para no traspasar el campo de la analogía y evitar los peligros de la equivocidad. En *De Veritate* (q. 2, a. 2, ad 2) se hace cargo de la expresión del libro de *Causis* según la cual quien cono-

ce su propia esencia vuelve sobre ella en un acto de completa reflexión. Se trata de una locución metafórica que únicamente significa la subsistencia del espíritu en sí misma. En la *Suma teológica* (q. 14, a. 2, ad 1) tras ratificar esa significación añade algo de gran interés para nuestro propósito: “Volver a su esencia sólo quiere decir que una cosa subsiste en sí misma, ya que la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde en ella, y, en cambio, en cuanto sostiene el ser, se repliega sobre sí misma. Por tanto, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano corporal, no se conocen a sí mismas, como se comprueba en los sentidos, mientras que las subsistentes se conocen a sí mismas”.

Estar abierto a la realidad entera y entrar en posesión de sí mismo por el hecho de constituirse como naturaleza intelectual es ganar la noción de la subsistencia en su forma más elevada. Al espíritu le corresponde la perfección más alta del ser-en-sí-mismo. Pero esto es precisamente lo que con toda propiedad llamamos persona. Desde Boecio la definimos como sustancia individual de naturaleza racional, *rationalis naturae, individua substantia*. Aunque Tomás de Aquino acepta esta descripción y la defiende en I, q. 29, a. 1, se apresura a interpretarla para simplificarla y resumirla. Así en el artículo 3 de esta misma cuestión dice que “persona significa *lo subsistente de naturaleza racional*. Considero más afortunada la fórmula que figura en *De Potentia*, q. 4 ad 1: *subsistens in natura intellectuali*. Ahora la definición es rigurosa y perfecta, susceptible de alojar analógicamente las tres esferas —divina, angélica y humana— en que se hallan las personas.

La persona surge donde aparece el espíritu. A él, pues, hay que atribuir, con Tomás de Aquino, la máxima dignidad esencial y existencial. Debe ser de naturaleza intelectual y existente por sí.

III. — LAS TRES ESFERAS

Trataré ahora de desarrollar desde la dimensión metafísica el tema de las tres esferas espirituales del ser.

Para ello voy a seguir la letra y el método trazado por Santo Tomás en el epísculo *De ente et essentia* recorriendo el mismo camino en doble sentido. En el viaje de ida mostraré la realidad del espíritu en el hombre, en los ángeles y en Dios para en el viaje de vuelta comprobar cómo se encuentra la esencia en el espíritu absoluto, en los espíritus puros y en el espíritu incorporado.

Dice Tomás de Aquino que el ente absoluto y principalmente se enuncia de las sustancias. Entre ellas, unas son simples y otras compuestas. En ambas hay esencia, pero en la simple de un modo más verdadero, por cuanto tiene un ser más noble, siendo causa de las compuestas, al menos la sustancia primera que es Dios. Pero siendo sus esencias más ocultas debemos comenzar

por las sustancias compuestas, para que, partiendo de las cosas más fáciles sea más provechosa la enseñanza.

En las sustancias compuestas de materia y forma, como los hombres, por aquélla responde el cuerpo y por la forma el alma. Ha comenzado nuestro viaje de ida. El hombre debe ser entendido como espíritu incorporado. Por encima de las abismales diferencias entre cuerpo y alma resplandece la unidad de la persona humana. No debemos ver en el espíritu incorporado dos realidades previamente separadas que entablaron peculiares relaciones para desembocar en unidad. En el hombre hay que ver una sola realidad estructurada de dos elementos o principios que, en abrazo penetrativo, la constituyen sin residuo alguno.

Hay en el espíritu humano una capacidad de incorporación, una aptitud para someterse a condición carnal. Esta potencialidad corpórea del espíritu es una fuerza de integración y de armonía para todos los elementos materiales orgánicamente diferenciados. Es también un poder de promoción y desarrollo hasta conducir a la materia al más alto grado de complicación y madurez.

El espíritu humano es una fuerza de animación y señorío. Domina por igual todos los procesos vegetativos, sensitivos y espirituales que en cada hombre puedan tener realización y cumplimiento a lo largo y a lo ancho de su vida. Al mismo espíritu debe ser atribuida la triple función vegetativa, sensitiva y racional en la complejidad de sus diversas manifestaciones. No hay en el hombre tres almas ni en la sociedad tres clases ni en los hombres tres oficios como pensara Platón.

La tricotomía de espíritu, alma y fuerza vegetativa carece en absoluto de sentido. Por el contrario, el mismo espíritu portador de la vida racional dirige las funciones sensitivas y asume la vida vegetativa para constituir la síntesis que unifica las diferencias y las pone al servicio de la plenitud humana. La razón de que no haya en el hombre tres almas se encuentra en la simplicidad del espíritu incorporado que no tolera la composición de partes subordinadas. El espíritu es un todo potestativo que ejerce funciones diferentes sin menoscabo de su unidad.

Por el espíritu es el hombre lo que es aunque no sea el hombre sólo espíritu. El hombre entero es el espíritu incorporado. Debido precisamente a la incorporación del espíritu es humano el cuerpo del hombre. Y humanos son sus pensamientos y sus amores como humanas son sus obras. Ello es así porque el espíritu incorporado constituye la totalidad del ser humano.

La incorporación del espíritu da cumplida explicación de la unidad sustancial del hombre. Al propio tiempo nos permite comprender el condicionamiento material de la vida del espíritu y las repercusiones espirituales del acontecer corporal. Aquella unidad sustancial, constitutiva del hombre, viene dada precisamente por la incorporación del espíritu que no debe ser enten-

dida como comunicación entre sustancias. El espíritu no se comunica con el cuerpo ni éste se relaciona de esa manera con aquél. La incorporación es una unión, un don de sí.

La incorporación del espíritu es entrega y donación. En esta entrega hay actuación de la materia, información del cuerpo. Y como la entrega es más bien un intercambio, el espíritu, lejos de perderse en el cuerpo, gana un soporte que es al mismo tiempo el campo de su actividad orientada a la realización del propio ser y a la consumación del existir.

Sobre el espíritu incorporado sitúa Tomás de Aquino al espíritu puro, incontaminado de corporalidad. Es el nivel de los seres espirituales llamados ángeles por la revelación y la teología y para los que la tradición aristotélica reservaba el nombre de inteligencias separadas. No hay en los ángeles vinculación alguna en el ser, el conocer y el querer a la materia.

Tomás de Aquino parece haber sido el primero que lo vió con entera claridad. El mismo San Agustín mantuvo en este punto opiniones de neoplatónicos y estoicos que atribuían a los ángeles un cuerpo fino, semejante al aire y, como el aire, invisible. Esta doctrina se consideraba necesaria en el siglo XIII para explicar la multiplicación de los ángeles en el mismo grado de perfección, así como su singularización en el seno de la especie.

Frente a quienes tratan de introducir la composición de forma y materia en todos los espíritus creados, Tomás de Aquino sostiene con energía esta tesis: "es menester que en cualquier sustancia inteligente haya absoluta inmundicia de materia, de suerte que ni tenga a la materia como parte de sí misma ni tampoco como forma impresa en la materia". Los ángeles son formas simples y subsistentes en sí. Como realidades supositadas no pueden ser asumidas por sujeto diferente.

En esto hay que poner también la razón última de su individuación. Los ángeles son formas que por sí subsisten singularmente individualizadas en sí mismas. Y como para Tomás de Aquino la forma sólo se multiplica por medio de la materia de la que los ángeles carecen en absoluto, es lógica la conclusión de que cada individuo angélico se identifica sin residuo con su especie. No sucede así con el espíritu incorporado de los hombres. Las almas humanas son espirituales pero sólo sustancias parciales que unidas al cuerpo como formas son individuadas por él en el seno del orden específico.

Ahora bien, aunque los ángeles sean formas sin materia no hay en ellos absoluta simplicidad ni actualidad pura. Hay que poner en los ángeles mezcla de potencia y acto, una tensión metafísica de equilibrio constitutivo sobre la base de su esencia y su existencia. Tomás de Aquino lo explica así: "Lo que no pertenece al concepto de la esencia es adventicio y se compone con ella, porque ninguna esencia puede ser entendida sin las partes que la constituyen. Y toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin necesidad de que sea comprendida su existencia; puedo, en efecto, conocer el hombre o el fénix e igno-

rar si existen en la naturaleza de las cosas. Es evidente, pues, que la existencia es distinta de la esencia o quiddidad, a no ser de que se trate de alguna cosa cuya esencia constituya su misma existencia". Por haber sido creados, la quiddidad, esencia o forma de los ángeles está en potencia para la existencia, recibida también de Dios. Hay en ellos, pues, composición real de esencia y existencia.

Acaba de desvelar Tomás de Aquino la más honda estructura metafísica no sospechada tan siquiera por la privilegiada mente de Aristóteles. Hizo el descubrimiento de la composición real de *essentia* y *esse receptum* precisamente en el estudio del espíritu puro, desde donde se aplica con rigurosa consecuencia a todos los seres finitos y, por lo que hace a nuestro propósito, al espíritu incorporado de los hombres.

No para ahí la fecundidad de semejante pensamiento sobre la esencia metafísica de todo lo creado. Con sólo advertir que en el espíritu creador no puede darse la más leve sombra de potencialidad, el concepto aristotélico de Dios como *noesis noéseos* se ilumina con la rapidez y la claridad de un relámpago en la noche encapotada. El espíritu infinito no recibe el ser de otro, es literalmente *esse non ab alio*. Sin mezcla alguna de potencia pasiva, Dios es pura actualidad. Y como acto puro, nada tiene recibido y su esencia se identifica con su ser. La concepción tomista del espíritu divino prohíbe poner en Dios algo extraño o distinto al mismo ser. Ni tan siquiera los objetos de su conocimiento o los términos de su amor le son extraños. Los mismos espíritus angélicos, como los espíritus incorporados de los hombres, son pensamientos iluminados y amores encendidos del espíritu de Dios.

Con esto podemos dar por alcanzada la meta de nuestro viaje de ida. Desde esa cumbre, la vuelta, como todos los descensos, puede ser más rápida. Sólo quiero examinar cómo se halla la esencia en las tres esferas del espíritu.

Ahora comienzo por Dios. El mejor procedimiento consiste, tal vez, en la lectura de una página del *De ente est essentia*. "Hay algo, como Dios, cuya esencia es su misma existencia. Y si decimos que Dios es pura existencia, no es necesario que caigamos en el error de quienes afirmaron que Dios es un ser universal en el cual existen formalmente todas las cosas. Pues este ser que es Dios, es de tal condición que nada puede agregársele, y debido a su misma pureza es un ser distinto de todo otro ser. Por eso se dice que la individuación de la causa primera, que es pura existencia, se produce por su propia bondad. Así mismo, aunque sólo sea existencia, no es necesario que carezca de las demás perfecciones y noblezas. Dios tiene las perfecciones que son propias de todos los géneros, y por esto se llama simplemente perfecto. Dios en su mismo ser tiene todas las perfecciones". Es preciso concluir que el constitutivo formal de Dios es *ipsum esse subsistens*, la pura actualidad de su mismo existir. Estamos ante el mismo ser divino en plena identidad real con la divina esencia.

Pero esto significa ya, que la esencia metafísica de cualquier otro espíritu debe ser *potentia essendi*, potencialidad ontológica y esencial. "De modo dife-

rente se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales, en las cuales se distingue de su existencia, si bien su esencia carece de materia. Por eso su existencia no es absoluta, sino recibida, y por lo mismo limitada y finita conforme a la capacidad de la naturaleza recipiente; pero su esencia es absoluta y no recibida en materia alguna, razón por la cual se dice que las inteligencias son infinitas con respecto a lo inferior, y finitas con respecto a lo superior. Son finitas en relación con su existencia que reciben de un ser superior, más no son limitadas por lo inferior, porque sus formas no son limitadas conforme a la capacidad de alguna materia que las reciba... Una sustancia separada conviene con las otras en la inmortalidad, y difieren entre sí por el grado de perfección, según su alejamiento de la potencialidad y su acercamiento al acto puro". (*De ente et essentia*, c. 6).

Profundicemos algo más en la naturaleza del espíritu angélico. Como la esencia del ángel no es su existir, no puede ser tampoco su actuar. El espíritu puro de los ángeles no es pensamiento subsistente. Sin embargo, su naturaleza que es imagen y semejanza del espíritu absoluto refleja con notable perfección las formas ejemplares del logos divino. En esta esfera del espíritu angélico tiene realización y cumplimiento el innatismo de las ideas. Puede haber aquí intuición de las esencias. En el ángel se da una efectiva autognosis y vive también en una permanente contemplación de Dios. Dos modos de conocer pueden distinguirse en el espíritu puro: el conocimiento intuitivo de las ideas en su referencia al ser real de las cosas y el conocimiento por el cual cointuye las cosas en el mismo principio creador del logos divino.

Es claro que este último modo del conocimiento angélico tiene incomparable dignidad. Es el conocimiento de las cosas en su principio creador, *per ipsam essentiam divinam, ex coniunctione intellectus angelici ad Verbum*, según dice Tomás de Aquino en *De Ver.*, q. 8, a. 5. Debemos añadir que el espíritu puro comprende también, intuitivamente y *a priori* sin necesidad de discurso, la totalidad del concepto. Es el propio Tomás de Aquino quien afirma en *De Ver.*, q. 8, a. 15, que los ángeles conocen todo lo que conocen como nosotros los hombres conocemos, sin discurso, los principios por un simple *intuitus*. Y aún termina con la observación de que por eso llamamos a los ángeles sustancias intelectuales y nuestro *habitus principiorum* también se llama *intellectus* y que hoy traducimos por espíritu o mente.

Sólo esta *Cuestión Octava de Veritate*, sobre el conocimiento de los ángeles sería suficiente para acreditar a su autor como uno de los grandes metafísicos de todos los tiempos. Por eso estoy de acuerdo con la siguiente apreciación de Alois Dempf: "Si a primera vista toda la angelología del Aquinatense puede parecer un rebasamiento de las fronteras metafísicas, en realidad de verdad y enjuiciada desde el pensamiento aristotélico, es la realización y defensa de los derechos de la experiencia sensible en el siglo XIII frente a una poderosa tradición neoplatónica, mientras que el Maestro Eckehart y Nicolás de Cusa, más

aún, todos los filósofos espiritualistas de los tiempos modernos hasta Kant y hasta el idealismo alemán, no hacen otra cosa que atacar con ímpetu incansable esta frontera, pretendiendo hacer del hombre un ángel o un espíritu puro. Si no quizás en todos los detalles, el Aquinatense seguirá teniendo razón, si se elabora a gusto moderno su doctrina del *habitus principiorum*. (*La metafísica de la Edad Media*, Madrid, 1957, p. 194).

Resta sólo decir algo sobre el espíritu incorporado. Y voy a contemplarlo desde el cuerpo cuya imagen precisamente es. Pocas concepciones tan alejadas de la realidad como la que convierte el cuerpo en cárcel del alma. No acertó en este punto el divino Platón y en su seguimiento perdieron muchos platónicos el camino que conduce a la recta intelección de lo humano. La "incorporación" no significa para el espíritu lugar alguno de suplicio ni un tiempo más o menos prolongado para el tormento y la purificación.

Debe ser igualmente rechazada la tentación de considerar al cuerpo como enemigo del espíritu. Ninguna enemistad puede ponerse entre quienes se unen hasta la más penetrativa intimidad. Si algo debemos defender como doctrina definitivamente conquistada es precisamente la que se refiere a la unidad psicósomática del hombre. La psicología y la medicina mantienen hoy la misma conclusión de la antropología.

El espíritu informa al cuerpo comunicándose a él. Vista desde el espíritu, la comunicación es la propia entrega como generoso don de sí. Contemplada desde el cuerpo, la misma comunicación resulta ser posesión. En definitiva, incorporación para constituir la realidad entera de un hombre.

Carece de sentido el problema de la comunicación de las sustancias extensa y pensante que el racionalismo de Descartes lanza a la metafísica del siglo XVII. No se trata, en efecto, de explicar cómo se comunican dos sustancias sino cómo se unen el espíritu y el cuerpo para constituir una.

La unidad psicósomática de la misma realidad de la persona significa que el espíritu se sirve del cuerpo al tiempo que se pone a su servicio. Este intercambio de recursos no se explica con la dialéctica del dueño y el esclavo. El espíritu incorporado cumple todas las leyes de la naturaleza necesaria y las asume en las de la naturaleza libre. Las leyes físicas, químicas y biológicas del cuerpo siguen vigentes pero subordinadas a las leyes del alma. En este sentido debe seguir afirmándose que hasta los fenómenos corporales del inconsciente están sometidos al espíritu.

La unidad psicósomática en la singular totalidad del ser humano explica también el hecho de que el quehacer espiritual en su triple dimensión de conocer, querer y obrar esté condicionado y acompañado por procesos corporales paralelos en el tiempo. Nada hace el espíritu humano sin la mediación del cuerpo. Es, empero, al espíritu a quien hay que atribuir la iniciativa y la dirección de semejantes quehaceres. Es, por así decir, el director de la sinfonía en que puede consistir el despliegue temporal de una vida humana.

El cuerpo es el espejo del alma. Aquí se refleja el espíritu en imagen y en verdad. Sigue siendo la distinción del cuerpo y el alma en la unidad de la sustancia humana la que nos permite contemplar en el organismo la expresión del espíritu. El espíritu de un hombre se manifiesta en cada uno de sus movimientos y en todas sus actitudes. Se refleja también en las mil formas de la cortesía, el amor, la piedad y en la urdimbre de las relaciones familiares, sociales y religiosas. Por eso el cuerpo humano se realiza y configura como imagen y semejanza del espíritu que lo informa y lo trasciende.

ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ
Universidad Complutense
Madrid

FUNCION DE LA RAZON EN LA ETICA *

I. — RAZON ESPECULATIVA Y RAZON PRACTICA

La ética, como las demás ciencias y ramas o partes de la filosofía, es un producto de la razón. Y no sólo la ciencia ética en sí o como doctrina, sino también la ética como praxis, el comportamiento o conducta humana moral, nacen primordialmente de la razón. Esto por otra parte es una banalidad, desde el momento en que afirmamos que todo lo específico en el hombre, como es de modo tan especial su vida moral, tiene su primera fuente en la razón humana. Por algo todos admiten la definición aristotélica del hombre como "animal racional", o la otra versión de Cicerón de que "la razón es la facultad por la que se supone que el hombre se distingue de los animales".

Como todo el *corpus* de la filosofía, la ética recibe su primera y fundamental estructuración en el pensamiento griego. La filosofía helénica es la que ha construido también, sobre todo por obra de Aristóteles, las nociones, términos y categorías básicas referentes a las doctrinas éticas que han sido recibidas a través de los siglos en el pensamiento occidental. En ella y en su continuación por los autores romanos también encontramos el significado original

* Sin pretensión alguna de documentación bibliográfica, ofrecemos estos análisis sobre cuatro modos tan contrastantes de entender la función de la razón práctica en la estructuración de la ética, quizá los más representativos en la historia de las ideas éticas y que presentan la visión tan diversa de cuatro grandes concepciones éticas. Podrían haberse seleccionado también otros sistemas morales más conocidos; pero no entran como éstos tan a fondo en el problema de determinar esta intervención nuclear de la razón en la construcción y desarrollo de la ética, ni por otra parte presentan tal contraste de divergentes opiniones. La teoría de Toulmin ofrece especial significación, porque en ella confluyen las últimas corrientes del utilitarismo y positivismo modernos, y evidencia cómo va a desembocar su radical empirismo en notoria disolución de la filosofía y de la ética, agotando así sus pretensiones científicas.

Los textos citados sobre Kant pueden verse en nuestra *Historia de la Filosofía*, t. IV. Los referentes a Ortega se encuentran en la *Historia de la Filosofía española*, t. II, y en la obra de S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona, 1958), amén de otros tomados de su colección de Obras Completas. En cuanto a los textos de Toulmin y de los autores de la filosofía analítica, además de la propia obra de Toulmin, *El puesto de la razón en la Ética*, pueden verse con extraordinaria amplitud y profusión alegados en la magnífica y reciente obra de MODESTO SANTOS CAMACHO, *Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico* (Pamplona, EUNSA, 1975).

de los términos que conciernen a la función de la razón en la elaboración de las doctrinas éticas, a través de su doble dimensión de razón especulativa y razón práctica. Vamos a señalar brevemente estos conceptos, comenzando por la noción básica de razón en general.

a) La *razón*, término usado en toda la filosofía, traduce la palabra latina *ratio*, que parece ser de la misma raíz de *ratus* = pensado, establecido o calculado. En el lenguaje filosófico latino entró con Lucrecio y Cicerón a traducir las voces griegas *logos*, *noûs*, *diánoia*, y de ellas recibe su significado. En su acepción fundamental y referida al hombre indica la facultad de conocer discursiva, que razona y juzga. Es lo que expresa también el *logos* griego, que en su acepción original significa *discurso* (de *legeîn* = hablar y a la vez recoger, comparar), y de ahí la facultad misma de pensar y argumentar, de la que se originan el discurso y el pensamiento. Este *logos* griego designa a la vez el discurso exterior, o la palabra, y el concepto o pensamiento que en él se expresa.

La *ratio* latina tradujo también las acepciones más universales del *logos*. Heráclito habló de un *logos* inmanente al cosmos, que los estoicos lo expresaron como una *razón* universal y divina, una suerte de alma cósmica, de la que participarían las razones particulares de los individuos; éstas serían las llamadas *rationes seminales* (*logoi spermatikoi*) que, según Séneca, son una parte del espíritu divino infundida en el cuerpo del hombre, y de las que hablaron los Padres como los gérmenes de las cosas impresos por Dios en la naturaleza. La especulación de Filón transformó por fin este *logos divino* (*theios*) de la tradición griega en el Dios personal de la revelación hebrea, concepto que fue asimilado por S. Juan en su Evangelio para designar el Verbo, el Hijo de Dios que procede del Padre por vía intelectual, como imagen suya. El mismo Filón distinguió en el *logos spermatikos* de los estoicos el doble momento del *logos* en sí (*logos endiathétos*) y *logos* proferido (*logos proforikós*) que constituye la inteligibilidad del mundo; distinción que se aplica al doble aspecto de la razón humana antes mencionada, como facultad del pensamiento (*logos* en *diánoia*) y el *logos kata proforán* o razón que se expresa en el discurso. De ahí que la "razón" exprese también comúnmente el fundamento objetivo inteligible de las cosas o su racionalidad, que da lugar a las expresiones de "razón de ser" y "razón de conocer" o razón suficiente de cada cosa (*ratio essendi*, *ratio cognoscendi*).

Del latín viene también el otro término filosófico para expresar la razón: *intellectus*, *intelligentia*. Traduce más bien el griego *noûs* = inteligencia o mente, que ya también Anaxágoras elevó a primer principio del mundo o *noûs* divino. Su significado originario es algo distinto respecto de la *ratio*. Mientras que la razón expresa la facultad de pensar en su función discursiva y de juzgar (por lo que traduce más bien el griego *diánoia*) el entendimiento, o inteligencia, designa la función intuitiva o de aprehensión primera de las cosas y de las verdades evidentes formuladas en los principios. Sin embargo, este doble sentido es bastante oscilante, y en el uso común tanto la razón como el intelecto se

emplean para significar ambas funciones, tanto de intuición o aprehensión inmediata de las verdades evidentes como del discurso o razonamiento de nuestra facultad de pensar. Los escolásticos empleaban indistintamente *intellectus* et *ratio* para significar todo el ámbito del conocer intelectual, aunque hablaban más del intelecto para el campo de lo especulativo y de la razón para el conocer discursivo y del campo práctico. En la filosofía moderna, en cambio, se habla menos de la inteligencia y se atribuye todo a la razón, a la que se asigna todo el campo del conocer humano, científico y filosófico. Incluso con el racionalismo se ha llegado a absolutizar y en cierto modo a divinizar la razón. En la revolución francesa se rindió culto a la diosa Razón.

b) La *distinción de razón especulativa y razón práctica* tiene su origen también en la filosofía griega. Su sentido podemos esclarecerlo del doble objeto de ambas funciones: la *theoria*, que los antiguos y los escolásticos latinizaron por *especulación* o contemplación, y la *praxis* o actividad práctica. De ambas digamos dos palabras.

La noción de *teoría* proviene de la doctrina platónica de las ideas, objeto del pensamiento. La actividad filosófica consiste en la contemplación de estas ideas y es esencialmente especulativa. Pero aun para Platón no se agota la actividad filosófica en la simple actividad teórica. Siguiendo a Socrátes, para quien conocer el bien es a la vez quererlo, la teoría se hace también *práctica* del bien en el hombre virtuoso, y norma de vida para los ciudadanos en un Estado organizado. El filósofo no obstante es distinguido por su actividad teórica.

Se debe a Aristóteles la distinción y elaboración precisa de estos conceptos. Siguiendo a su maestro, Aristóteles hizo consistir la filosofía en el conocimiento teórico, acuñando la noción de *theoria*, del conocer especulativo de las realidades dadas en el mundo. Esta teoría ya no es contemplación de las ideas subsistentes platónicas, sino de las esencias universales obtenidas por abstracción de la naturaleza. El conocer teórico se vuelve a la naturaleza y sus causas. Para ello son necesarias la *experiencia* y la *ciencia*, cuya doble estructura él también preformó y estableció incorporándolas como parte integrante a la teoría. La especulación filosófica y científica, noción equivalente a esta teoría, ya no sería abstracta y de esencias irreales, sino conocimiento investigador de las realidades dadas en la naturaleza.

Al lado de la teoría y en oposición a ella distingue Aristóteles la *praxis* (de *prattein* = obrar, actuar), noción ligada al término *pragma*=los hechos, y lo *pragmático* o nuestras acciones. En un sentido general, la *praxis* denomina todo cuanto es operable por el hombre, la acción humana en general. Pero a diferencia de Platón (que calificaba todo lo operativo como *poiesis*), Aristóteles distingue en el interior de la acción humana, la *poiesis* (de *poiéin* = latín *facere*) que designa la acción transitiva, productora de ciertos efectos exteriores (sea de las artes mecánicas o técnicas, sea de las artes poéticas o artes bellas) de la *praxis* propiamente dicha, la cual significa la acción humana en cuanto inmanente y voluntaria, la acción moral.

Tales categorías aplicó ante todo a los modos de conocimiento que determinan la clasificación epistemológica de Aristóteles. Así, en la *Metafísica* distinguió las ciencias *teóricas* (teología-ontología, física y matemáticas), de las disciplinas *poiéticas* (las diversas artes) y las ciencias prácticas (ética monástica, económica y política). Las primeras son puramente contemplativas, mientras que las segundas tienen un carácter *técnico*, concerniente a la *téchne*, en que el *homo faber* guiado por dicho conocimiento produce los artefactos externos o las artes bellas, y las terceras mantienen la función normativa con respecto a la acción humana en cuanto libre y moral.

A su vez la diferencia de teoría y praxis se reconduce al principio mismo de la actividad intelectual de la que son objeto, y determina dos funciones distintas de nuestra facultad intelectual. Tal distinción proviene también de Aristóteles, y de él pasó a toda la filosofía. En el libro *De Anima* (III, 10, 433) distingue el intelecto teórico o *nous theoretikos* del intelecto práctico o *nous praktikos*. Como se ha dicho, el *nous* significa en sentido propio nuestra facultad intelectual en cuanto al conocimiento de los principios evidentes, a diferencia de *diánoia*, que corresponde a la función intelectual del discurso, o razón. Por eso los escolásticos lo llamaron de preferencia *intellectus*, traduciendo lo teórico por *especulativo*. Pero en el uso posterior se llamó indistintamente intelecto o razón, y de ahí su denominación de *intelecto especulativo* o *razón especulativa*, *intelecto práctico* o *razón práctica*. Según el mismo Estagirita, ambos se distinguen por sus respectivos fines: mientras que el primero se dirige a “la simple consideración de la verdad”, al conocimiento del ser, de las realidades dadas que no dependen de nuestra acción y que el hombre puede solo contemplar (*theoreîn*), el intelecto o razón práctica tiene por fin el movimiento del apetito, se ordena a dirigir las operaciones de la voluntad; el conocimiento ulteriormente ordenado a dirigir la acción.

Ambos modos de entendimiento especulativo y práctico se reparten, por tanto, los dos campos de la teoría y la praxis. Mientras que al primero corresponde el ámbito de la teoría o de las ciencias y filosofía teórica, el segundo asume todo el campo de la actividad práctica, incluyendo tanto la *praxis* moral como la *poiesis* productiva. No se trata de los dos entendimiento, el agente y el posible o paciente que el Estagirita separa como dos facultades, necesarias para toda intelección, sino del mismo entendimiento cognoscente o posible que se extiende como principio regulativo al terreno de la acción. El mismo Aristóteles anunció el famoso axioma, recibido por Santo Tomás y toda la tradición: *Intellectus speculativus extensione fit practicus*.

II. — LA RAZON PRACTICA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Es sabido que Santo Tomás asumió el sistema epistemológico y filosófico de Aristóteles, incorporándolo a la filosofía y teología cristianas, que él con los grandes constructores de la Escolástica elaboró. Su sistema se llama, por tanto,

aristotélico-tomista y su filosofía escolástica es la filosofía perenne. Las grandes líneas y nociones básicas del mismo provienen de Aristóteles, sin olvidar otros muchos elementos de las doctrinas clásicas, sobre todo del estoicismo y platonismo. Naturalmente este aristotelismo hubo de ser corregido por el Aquinate, depurado de sus errores paganos y de las interpretaciones desviadas del averroismo, perfeccionado y elaborado ulteriormente a la luz de la revelación y de los Santos Padres para que resultara el grandioso sistema de su filosofía, coherente con la doctrina cristiana.

En lo que concierne a nuestro tema, Santo Tomás tomó directamente de Aristóteles la fundamental distinción de razón teórica, que llamó siempre razón especulativa, y razón práctica, convirtiéndola en punto nuclear de su doctrina. Las dos expresiones aparecen en sus obras: *intellectus speculativus-intellectus practicus*, *ratio speculativa-ratio practica*, si bien de preferencia denomina *intellectus*, especulativo o práctico, cuando lo refiere al conocimiento por discurso o razonamiento, que construye las ciencias. Ambas funciones brotan de la misma facultad intelectual, que es única, según el principio de Aristóteles, tan citado por él: *intellectus speculativus extensione fit practicus*, al cual en otros lugares llama *intellectus sive ratio*. Y la distinción entre ambas es siempre la señalada por el Estagirita: El entendimiento o razón es especulativo cuando se dirige al simple conocimiento de la verdad, dada en la realidad y medida por ésta, que es fin intrínseco del conocer. Se hace en cambio práctico, cuando se extiende al fin *extrínseco* al propio conocer teórico de simple consideración de la verdad, que es el fin de la voluntad, es decir, cuando aplica el propio conocimiento a la dirección de la operación voluntaria, o a la praxis.

Prescindimos aquí de su doctrina sobre la razón especulativa, principio de las ciencias y filosofía teóricas. Nuestro tema se refiere a la razón práctica y la función que le asigna Santo Tomás en la ética.

Pues bien, habremos de mostrar que, para Santo Tomás, la razón práctica es el principio primero y universal, en sus varios momentos y modalidades, de toda la construcción de la ética, tanto como ciencia como en cuanto vida moral o praxis. Para esclarecerlo hemos de condensar brevemente su doctrina en algunos puntos más salientes.

1) Es evidente que la vida moral está constituida y realizada por la voluntad libre. El dominio de lo moral es el dominio entero de la libertad humana, de su actividad libre; el hombre realiza la vida moral por todos sus actos libres y por el hecho de ser consciente y voluntaria ya nuestra actividad entra en el orden moral. Sólo son morales los actos libres y todos los actos libres son morales. "Ibi incipit genus morum ubi primum dominium voluntatis invenitur" (*Sent.* II, d. 24, 3, 2).

2) Pero el solo hecho de ser libres no constituye a nuestros actos en morales. La moralidad se constituye por sus dos géneros universales que son el bien y el mal. ¿Cuál es lo que constituye a nuestras acciones libres en buenas y cuál

es lo que las hace malas? Como los neopositivistas y todos los teóricos de la ética, Tomás de Aquino centra todo el problema moral en saber en qué se constituye el bien o el valor moral y en dónde se fundamenta el mal o su contravalor. Porque el solo hecho de obrar libremente no hace a nuestras acciones buenas o malas: tan libres son las unas como las otras.

3) Es preciso, pues, otro principio formal que diferencie a las acciones en buenas o malas. Este será el otro principio universal del obrar humano, la *razón*. El Aquinate establece universalmente y desde un principio que nuestras acciones son morales y buenas en cuanto proceden de la voluntad deliberada y mediante la razón se ordenan a un fin que es el bien. Su concepción moral es una ética de los *fin*es y de los *bien*es, que se encadenan en una escala jerárquica y se subordinan entre sí, ordenando al hombre al fin último que es el Bien Supremo. La voluntad humana sólo apetece su bien propio o racional que es su fin, y todos los bienes particulares los desea por el apetito de la felicidad que es el bien completo. Los actos humanos que no son deliberados o conscientes, como los actos instintivos, son simples acciones materiales del hombre, pero no son humanos o voluntarios, no son morales. Y los actos que no son debidamente ordenados a los fines o bienes racionales y humanos son actos desordenados y, por tanto, *malos*.

Ahora bien, deliberar y ordenar son actos propios de la razón. Deliberación es búsqueda de los medios aptos para el fin, lo cual supone una comparación o relación entre varios, acto propio de la razón; y ordenar es conducir y orientar o dirigir tales medios a sus fines, que es también obra exclusiva de la razón. La voluntad es una facultad ciega y no se mueve o ejercita su libertad sino bajo la luz de la inteligencia, que le representa sus objetos, que son los bienes. La voluntad no apetece sino los objetos que son presentados como buenos por el entendimiento. Santo Tomás enseñó un ensamblaje perfecto, interrelación e interdependencia continua de los actos del entendimiento y de la voluntad; no hay acto voluntario que no sea precedido y movido por el acto correspondiente de la razón, y a su vez la voluntad mueve a la razón a buscar nuevos objetos, nuevos bienes o motivos de obrar. Razón y voluntad intervienen así para constituir la acción libre o elección, que es siempre acto voluntario deliberado, o de la voluntad y la razón. La misma raíz de la libertad se encuentra en la razón, según la doctrina del Aquinate que no es del caso explicar.

4) Esta intervención constante de la razón para constituir el acto libre y moral, es lo propio de la *razón práctica*. Esto se esclarece especialmente por el famoso texto del Aquinate al comienzo de su comentario a la *Ética a Nicómaco* (I lect. 1). Dice allí, invocando a Aristóteles: *sapientis est ordinare*, lo que equivale, como dice con frecuencia, a *rationis est ordinare*, pues el saber es la perfección más noble de la razón. Los sentidos conocen simple y absolutamente las cosas; sólo la razón compara, conoce la relación de una a otra y

las ordena o relaciona, pues el orden supone una multiplicidad de cosas. Ahora bien, el conocimiento se enfrenta con un orden cuádruple: a) Hay un primer orden, “que la razón no establece, sino sólo considera”. Es “el orden de las cosas naturales”, el orden cósmico, sensible y metafísico. Su conocimiento es meramente teórico o contemplativo, y da lugar a toda la ciencia y filosofía teóricas de la razón especulativa. b) Otro es el orden que “la razón establece en sus propios actos”; es el *orden lógico* de la ciencia lógica, en sustancia especulativo, aunque tenga un modo de arte o de practicidad. c) El tercero es el orden que “la razón considerando establece en las operaciones voluntarias”, y es el orden moral, por el que la razón constituye la ciencia moral o ética, y la praxis moral. d) El cuarto es el orden que “la razón por el conocimiento o consideración establece en las cosas exteriores”; es el orden por el que la razón dirige la producción de los artefactos, de las artes mecánicas.

Ahora bien, los dos últimos órdenes, el moral y el de la producción mecánica, son propios de la *razón práctica*, de la razón que se extiende por su conocimiento a dirigir ordenando el obrar humano. Es el orden que la razón instituye (*facit*) u organiza, no simplemente contempla, como el orden dado y conocido por la ciencia teórica. Todos los procesos racionales para el desarrollo y fundamentación de la ética y más aún de la vida moral se refieren a la *razón práctica* en sus múltiples funciones; se refieren, por tanto, a la razón práctica, aunque Santo Tomás no siempre lo diga expresamente.

5) Indiquemos ahora esta función variada y constante de la razón en la constitución de la moralidad y de la ética y vida moral. Ante todo, el Angélico enseña de continuo en sus obras, que la razón humana es el *principio formal constitutivo de la moralidad de los actos humanos*, que todo el bien o el mal de nuestras acciones se define y especifica “por orden a la razón”, “por comparación a la razón, siendo lo bueno lo que es según la razón y el mal lo opuesto a la razón”.

Esta función la realiza en cuanto que la *razón es la norma o regla, próxima e intrínseca, constitutiva de la moralidad*. Es el principio universalmente repetido por el Aquinate frente a otros modos de explicación en los autores de la tradición escolástica. La fundamentación del mismo parece obvia. El orden moral no pertenece al orden del ser o de lo fáctico, sino del *deber ser*, de lo que debe hacerse, lo cual supone una cierta norma de dirección. Lo moral entra de lleno en el campo de lo normativo. La idea moderna de “norma” es equivalente a la expresión de “regla y medida”, tan usada por el Angélico. El orden moral, como todo el orden artificial o de obras producidas por el arte humano, pertenece al orden de entidades regulables, cuya esencia y perfección es estar debidamente conformados a sus propias reglas. Todas las producciones de las artes y de la técnica serán buenas o malas según que se hayan adaptado a las propias leyes que rigen su construcción. “Cada cosa es recta y buena en cuanto alcanza su propia regla”. Con mayor razón ello es verdadero en la vida mo-

ral, que implica el arte de vivir, el arte humano por excelencia. Las acciones voluntarias, por el hecho de ser libres, son determinables de diversos modos, al contrario de los actos necesarios, determinados por la naturaleza; por ello estos actos libres dicen esencial referencia a una regla de dirección y entran en el campo de lo normativo. Por ello serán buenas o malas según que se ajusten o no a la dirección de la propia regla. El orden moral o de *deber ser* es, por tanto, un orden normativo que depende enteramente de una regla o medida, la cual es, por tanto, principio esencial en la constitución del mismo.

Así, pues, la razón humana es la norma universal y constituya de la moralidad de nuestras acciones. Es una norma *intrínseca*, interiorizada en nuestro corazón o en nuestra conciencia, que dirige y regula los actos, los cuales en tanto son morales en cuanto son regulables y se someten a su dictamen normativo. Los que se adaptan y son rectificadas por ella son buenos; los que no reciben esa regla y se desvían, son malos. La regla es el principio del orden moral, al distinguir el bien y el mal en las acciones libres y regulables. Y es norma *próxima*, no autónoma, sino a su vez regulada o participada de la Regla suprema y extrínseca, que es la Razón divina o la Ley eterna.

6) ¿Cómo realiza la razón esta función de ser la norma universal de los actos morales? Naturalmente no es la *razón muda*, o como simple potencia, sino en cuanto a su actividad judicial, en cuanto a los dictámenes, órdenes o juicios prácticos que elabora como reglas de obrar. El niño que no tiene uso de razón no tiene aún principios morales, sino en potencia. Estos dictámenes se van formando como actos u ordenaciones de la razón práctica, similares a las proposiciones teóricas de la razón especulativa, dice Santo Tomás, y quedan en la misma razón al estado habitual, constituyendo diversos hábitos. Como en todo el conocimiento de la razón especulativa, dichas proposiciones o juicios prácticos se relacionan entre sí como principios y *conclusiones* deducidas de esos principios. Formarán, por lo tanto, diversos hábitos, de principios y deducciones. Para Santo Tomás todo el conjunto de normas de la razón práctica están comprendidas en tres hábitos: *sínderesis*, *ciencia moral*, *prudencia*. De ellas digamos una palabra.

a) La *sínderesis* (así llamada del griego *syntéresis*) es el *hábito de los primeros principios* de la vida moral o del obrar práctico. Es llamado también el germen, núcleo o principio de la conciencia (*scintilla conscientiae*), constituyendo el sentido moral íntimo del hombre. Como el hábito paralelo de los primeros principios universales, está constituido por proposiciones universales y evidentes, que la luz de la razón natural y espontáneamente forma, ante la proposición del bien que ha de obrar. Por ser tan universales y evidentes son infalibles, en ellas no cabe error. Y es llamado hábito inextinguible; el sentido moral no se extingue en el hombre.

Si desde el sujeto o en el aspecto psíquico es un hábito, objetivamente está formado por la serie de principios o juicios prácticos universales que dicho há-

bito elabora. Todos ellos están basados como primeras determinaciones en el primer principio de la ley moral, que Santo Tomás enuncia: *Bonum est faciendum et malum vitandum*. Tiene carácter imperativo o de intimación obligatoria: haz el bien y evita el mal, como toda ordenación de la razón práctica moral. A diferencia de los dictámenes de la razón técnica, de las reglas para producir un artefacto que tienen carácter hipotético: si quieres hacer bien esta obra, haz esto, los de la razón moral tienen valor absoluto, porque el bien humano ordenado al fin último, o Bien Supremo, se impone absolutamente a todo hombre. La praxis moral buena se impone absolutamente a todo hombre.

El hábito de los primeros principios prácticos o morales lo identifica Santo Tomás, en cuanto a los dictámenes o juicios universales que forma, con la *lex naturalis sive ius naturale*, la ley natural en cuanto a sus preceptos primarios. Es una de las características más salientes de la ética del Aquinate el haber formulado el constitutivo formal de la ley como un producto de la razón, una ordenación práctica de la razón, según su fórmula: *ordinatio rationis ad bonum commune*. Sin duda, añade, incluye esencialmente una moción de la voluntad de intimación imperativa; pero lo formal de la ley está en la normatividad de la razón. Porque la ley, dice, es “una regla y medida de los actos: *lex dicitur a ligando, quia obligat ad agendum*”. Y “la razón es el primer principio de todo lo operable, porque ordena al fin” (*Summa theol.* I - II, 90,1). La constitución de la ley como un producto de la razón práctica la aplica Santo Tomás a todo el conjunto de las leyes, desde la ley natural hasta todo tipo de leyes positivas del legislador humano, en cuya construcción la razón natural es informada por la prudencia política bajo la moción imperante de la justicia legal.

La ley natural, nacida del hábito de la sindéresis es, pues, el primero y más excelente producto de la *razón práctica*, en su función de norma de los actos humanos. Los dictámenes o principios prácticos que enuncia son también el juicio o conocimiento, pero ordenado a lo operable; contienen una verdad pero respecto del *bien* que ha de hacerse: *verum sub ratione boni*. La ley natural es producto de la *ratio naturalis*, que es por antonomasia la *recta ratio* (del término aristotélico *orthos logos*) o *ratio vera*, cuyos principios, como propios de la razón universal o razón común, son siempre verdaderos.

b) El segundo hábito producto de la razón práctica como norma, es la *ciencia moral*. Es obvio que la concepción moderna de la ciencia moral o ética es más amplia. Comprende todo el conjunto de teorizaciones sobre la fundamentación del orden moral, sobre la justificación de lo bueno y lo malo, sus condiciones, los diversos sistemas de concepción y criterios del bien y el mal, etc.; parte fundamental y gnoseológica, en que las modernas teorías de la ética exclusivamente se detienen, y que Santo Tomás y la tradición escolástica también desarrollaron con más brevedad partiendo de los supuestos de su filosofía teórica. Pero el contenido más propio y estricto para ellos de la *ética como ciencia* es la de ser *hábito de las conclusiones* que la razón práctica discursiva deduce de los principios de ley natural. Se comprende en ella toda la amplitud

de conocimiento sistemático de las reglas morales deducidas por razonamiento de aquellos principios, desde las conclusiones necesarias que la *ratio naturalis* extrae y que son a su vez de ley natural, y las más remotas de derecho de gentes, hasta la ciencia del derecho canónico y civil, incluyendo las últimas derivaciones de la casuística y la jurisprudencia.

Todas ellas se mantienen en el plano de juicios o conclusiones universales, que son aún reglas remotas de la acción humana. La ética, por lo tanto, es sin duda ciencia práctica y producto de la razón práctica en su actividad discursiva en el campo de lo operable. Pero como ciencia de lo universal, comporta un momento de teoriedad. Versa sobre lo operable *sed non operabiliter*, sino de un modo universal y teórico. Sus conclusiones y reglas operativas se llaman juicios especulativo-prácticos.

c) *El hábito de la prudencia* ocupa el tercer momento de practicidad, de la razón práctica como principio normativo de las acciones. Traduce la *frónesis* de Aristóteles y de la filosofía antigua, y su función propia es la *aplicación* de reglas y preceptos generales de la doctrina moral a los actos singulares para la dirección inmediata de la acción humana. Esto lo realiza la prudencia de varios modos y en diversos grados, pues tres son sus actos principales escalonados: el consejo, el juicio y el imperio: *consiliare, iudicare, praecipere*.

Ante todo, a la prudencia corresponde, con el auxilio de sus partes integrales y virtudes adjuntas (*eubulia, synesis, gnome*), la recta apreciación de los hechos a los cuales, según las mil circunstancias en que se verifica la acción concreta, de tan variada manera se ha de aplicar la regla universal. En pos de esta labor de deliberación o consejo, de recta estimación de las condiciones de obrar, la prudencia formará el *juicio* de lo que debe hacerse. Y entre los diversos juicios de conveniencia, de necesidad, etc., de la acción, obtendrá lugar primordial el juicio valorativo de la moralidad de la acción, que aplica las reglas a la materia variable de la acción singular. Es el juicio de la conciencia.

La doctrina de la conciencia moral ocupa un lugar relevante en la moral de Santo Tomás como último escalón de todo el proceso normativo de la razón práctica. Se inserta en el ámbito virtuoso de la prudencia (que es virtud intelectual y moral a la vez), pero su función es universal como norma de la moralidad subjetiva o regla inmediata del bien y del mal en nuestros actos. No constituye un hábito distinto, sino que se inserta en la virtud de la prudencia bajo cuyas disposiciones apetitivas respecto de los fines virtuosos ha de formular sus juicios cognoscitivos rectos. Pero ella misma es un juicio actual sobre la bondad de cada acto en su situación concreta, aunque permanezca al estado habitual su conjunto de juicios prácticos, formando la conciencia habitual. Por eso Santo Tomás la define como un juicio aplicativo de las reglas y leyes universales a cada acto particular: *applicatio scientiae ad opus*, noción que deriva de la misma significación de la palabra, *con-scientia = cum alio scientia*. La

razón práctica aplica la ciencia moral a los actos futuros "para dirigirlos", induciendo, obligando e instigando a su realización (conciencia antecedente): y a los actos pasados para examinar su bondad (examen de conciencia), aprobarlos o desaprobarnos con los remordimientos.

De ahí que la conciencia sea la *razón práctica individual* universalmente aplicativa de las normas o leyes universales de la *moralidad objetiva*, expresada por la razón general o recta razón, a los actos particulares. Es la conciencia como la promulgación de la ley exterior a cada uno de nosotros, de tal modo que dicha ley objetiva no tiene fuerza obligatoria sino por esta intimación obligante de la conciencia a cada sujeto. Por eso se erige la conciencia y sus dictámenes en norma última obligante; por ella toda norma moral se hace personal a cada uno. Es de validez universal para cada uno su propia conciencia, aun cuando sea inculpablemente errónea, y nadie puede obrar lícitamente contra el dictamen de su conciencia. De ella depende toda su responsabilidad.

Con ello no cae la moral de Santo Tomás en ningún subjetivismo o situaciónismo, porque su mayor insistencia está en decir que la conciencia es simple conocimiento *aplicativo* de la norma exterior o preceptos del legislador y su esencia reside en ser fiel reflejo de las mismas, ya que no obliga por sí, sino en virtud de la ley universal. El primer deber es formarse una conciencia *recta o verdadera* mediante el conocimiento diligente de las normas objetivas. Si a pesar de ello se dan mil casos de conciencia falsa o errónea, ésta excepcionalmente obliga cuando es inculpable o se está de buena fe. Y todos los problemas de conciencia dudosa que dieron lugar a los famosos sistemas morales de la Escolástica, habrán de resolverse, según sus directrices, por un cuidadoso esmero de no poner el juicio de conciencia en oposición al mandato divino, la libertad en contra de la ley.

Sin duda queda otra amplia problemática y reflexión ética sobre las cuestiones de conciencia y personalidad o responsabilidad. Santo Tomás estableció empero el núcleo de doctrinas básicas sobre la conciencia y es el primer constructor del tratado de la conciencia.

7) Resta el último momento por indicar de este esbozo aquiniano de la razón práctica como principio formal del orden moral y de la doctrina ética. ¿Es la razón humana la que establece por sí misma la moralidad y sus principios o normas? Si así fuera, se habría incidido en el subjetivismo de una moral autónoma.

Nada más lejos, como es notorio, de la concepción moral de Santo Tomás, tan marcadamente objetiva y realista. Mencionemos sólo las líneas directrices de la *fundamentación objetiva*. Ante todo, está su principio general de que la razón práctica es tan solo norma próxima, dependiente y participada de la Razón divina o Ley eterna, que es la norma suprema y constitutiva del orden moral. Esta participación se imprime en la luz de la razón natural que formula los principios y normas de la ley moral. Pero tales normas son simple reflejo

del *orden de la creación* puesto por Dios en la naturaleza del hombre y del mundo; orden creativo que se transpone y formaliza en dichos principios de la razón.

Ello significa que la moralidad formal, formulada por la razón, tiene sus *fundamentos objetivos* en ese orden de las cosas. Dicho fundamento se presenta de un modo universal como el *orden* de la criatura racional y de su actividad libre a sus propios fines y en definitiva a *su fin último*, como a su Bien Supremo. Es el principio desde donde desarrolla Santo Tomás toda su doctrina moral.

Dicho orden se manifiesta en la naturaleza humana con sus relaciones esenciales y en su varia serie de *inclinaciones naturales* respecto de sí mismo, respecto de las cosas, respecto de los hombres o en la vida social y con relación a Dios. Es el fundamento que señaló Santo Tomás para establecer como fuente los principios de la ley natural. Estas inclinaciones señalan los distintos bienes a que debe tender. Porque la naturaleza se inclina a sus propios bienes, que son sus fines. La voluntad tiende siempre hacia el bien de la propia naturaleza marcado por esas inclinaciones, pues el orden moral es el orden al bien racional, que es su fin.

Así, el orden moral se funda en el orden objetivo del *bien honesto* y su conveniencia con la naturaleza del hombre. La moralidad formal de nuestros actos se basa en el objeto, y éste es bueno o malo por ser conveniente o no con la naturaleza. El bien humano o racional es, por lo tanto, el principio objetivo del bien y el mal en las acciones, el fundamento próximo de la moralidad formal. Para conocerlo, el criterio objetivo será esta naturaleza humana con sus tendencias o exigencias esenciales de ordenación del espíritu a Dios, d' su orden interno, de sus inclinaciones sociales. Santo Tomás ha desarrollado ampliamente este orden de las tendencias naturales a los bienes honestos o racionales a través de la variada riqueza por él analizada de las *virtudes*, que determinan las inclinaciones naturales a los bienes humanos; de sus vicios opuestos, que marcan las inclinaciones desviadas o irracionales al mal, y de los preceptos dados para practicar las primeras y evitar los segundos, en el inmenso despliegue de análisis de su *Moral especial* de las virtudes y vicios.

8) Tenemos, en *conclusión*, que la razón práctica, generadora y constitutiva de todo el orden moral y sus normas, se reconduce a la razón teórica y se apoya en ella. Toda su doctrina ética se fundamenta en una filosofía teórica del hombre, del mundo y de Dios. La praxis para él se fundamenta en una teoría, en un saber teórico de la verdad de las cosas, que en definitiva se resuelve en una metafísica. Corrientes filosóficas posteriores romperán este equilibrio, estableciendo, en uno u otro grado, el primado de lo práctico y la subordinación a ella de lo especulativo. Y la inversión total se verificará en el sistema de Marx, con su principio de la praxis como criterio y medida de toda verdad y transformativa del mundo, en la que se resuelve toda filosofía teórica.

III. — LA RAZON PRACTICA EN KANT

Hemos expuesto con especial extensión y en la múltiple complejidad de sus aspectos la concepción de Tomás sobre la razón práctica y su función central en la constitución de la ética, porque la tenemos como la verdadera, enraizada en las fuentes aristotélicas y comunes de la tradición occidental. Las demás concepciones que aquí se proponen serán indicadas con mayor brevedad y por referencia a este esclarecimiento global de la común doctrina.

Kant ha recogido de la tradición el concepto de la *razón práctica* y mantiene su noción general: la razón práctica es la otra dimensión de la razón especulativa en cuanto que hace ordenar los objetos al movimiento de la voluntad. Y le ha dado una importancia singular, en su sistema ético, mayor si cabe que la que tenía en Santo Tomás. Como en la ética de éste, la razón práctica kantiana tiene una función constitutiva de todo el orden de la moralidad. Su doctrina ética se desarrolla como una *crítica de la razón práctica*, según dice el titulado de la obra principal en que la expone, es decir, como su filosofía crítica aplicada a la ética. Las otras dos obras dedicadas a la misma, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en que esclarece más los fundamentos de lo moral, y la *Metafísica de las costumbres*, que es la ética especial de las virtudes y del derecho, dan a entender que la doctrina ética forma parte de su metafísica, es decir de su filosofía trascendental. Como la razón en su uso teórico es una *razón pura*, concerniente al orden trascendental o del conocimiento *a priori*, también esta segunda es la *razón pura práctica*, como es su denominación completa, perteneciente al mundo *inteligible* o *nouménico*, con independencia del mundo fenoménico o de la experiencia sensible y de la causalidad de la naturaleza.

Pero ha introducido Kant una *mutación profunda* en el sentido de esta razón práctica. Ante todo por esa honda escisión que ha impuesto entre el mundo fenoménico y el nouménico, característico del dualismo kantiano. Mientras que el orden cognoscitivo de la razón teórica está por su naturaleza determinado a un uso empírico, constitutivo del mundo fenoménico y determinista de la naturaleza sensible, cuyo conocimiento es organizado según categorías aprióricas, el orden práctico de la voluntad libre es un autodeterminarse de la razón en la ley moral con independencia de toda condición empírica. El hombre en cuanto sujeto moral se mueve, pues, con su voluntad libre y su ley moral, en un mundo *supra sensible*, en la esfera *noumenal*, con independencia de las causas determinantes del mundo sensible.

Pero el momento principal de este cambio profundo reside en que Kant ha independizado la razón práctica de la razón pura teórica, es decir, la voluntad libre, con todo el ámbito del obrar moral, de los principios teóricos, estableciendo el orden del conocimiento especulativo y el orden de lo moral como dos campos separados, introduciendo una segunda escisión entre la teoría y la

praxis. Entre la actividad especulativa y la actividad práctica de la razón hay en Kant una ruptura. El contraste aparece claro entre el modo de fundamentar la moral en Kant y en la filosofía tradicional. En ésta, la doctrina moral y sus normas se fundaban partiendo de los supremos principios especulativos, que proporcionaban base y apoyo a los principios morales. Pero en la concepción kantiana el proceso es contrario. Por la razón especulativa se cerraba todo apoyo y base al conocimiento de la libertad moral, de Dios y de la inmortalidad del alma. La razón en su uso teórico sólo contemplaba estas verdades como ideas trascendentales; no podía probar “no ya su realidad, pero ni siquiera su posibilidad”. Mas la razón práctica proporciona a estas ideas “realidad objetiva, autoridad e incluso necesidad subjetiva de admitirlas, sin que por ello se encuentre extendida la razón en el conocimiento teórico”.

La ética kantiana no se fundamenta, pues, en unos principios teóricos, sino en lo que Kant llama un *Faktum*: *el hecho moral*. Este hecho “se manifiesta en que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico” (*Crítica de la razón práctica*, I c. 1). Así, la razón práctica se presenta como un absoluto principio de determinación de la voluntad libre, por encima de los influjos de la sensibilidad y de la causalidad determinante del mundo fenoménico y al margen de todo el conocimiento de la razón teórica. Todo el orden moral se basa, por tanto, según Kant, en dos hechos originarios: la ley de la razón práctica que determina por sí misma a la voluntad libre y que es llamada *la ley moral*, y la *libertad* de la voluntad racional, ligada inseparablemente a ella como su soporte y condición interna, puesto que “la ley moral es, en realidad, una ley de causalidad por la libertad”. Ambos hechos originarios, que se condicionan mutuamente, son dados por *la conciencia moral*, distinta de la empírica, una conciencia que presenta con evidencia *a priori* y certeza apodíctica dichos conceptos o realidades nouménicas, constituyendo así el orden moral. Y no hay otro principio o instancia superior en que se fundamente la vida moral.

Esta autonomía de la razón práctica como “principio de determinación de la voluntad” condiciona todo el desarrollo de la ética kantiana. En primer lugar, la representación de la ley moral —de la razón práctica determinante por sí misma de la libertad— nos viene dada en la *conciencia del deber*. No es un nuevo hecho originario, sino la expresión de la ley moral que se manifiesta como un imperativo, una regla que es designada por un *deber ser* (*ein Sollen*) y expresa la constricción (*Nötigung*) o determinación a acciones aún contra las inclinaciones sensibles. El deber es definido como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”. “Deber y obligación son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley”. La característica esencial de la moral kantiana será el *obrar por el deber* y su doctrina moral se define como “ética del deber”.

La función autónoma de la razón práctica en esta ética del deber se expresa y realiza a través del *imperativo categórico*. Es para Kant el producto

esencial de la razón práctica y principio universal de toda la moralidad. “Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas”. Pero Kant descarta en seguida todas las reglas de obrar que no encierran aquella determinación universal, como principios morales: tanto las *máximas* o principios subjetivos que proponen reglas de obrar para obtener alguna conveniencia o placer, como los *imperativos* hipotéticos o reglas de determinación de la voluntad que mandan una acción buena como *medio para un fin*, no como acción buena en sí. Estos son “preceptos prácticos, pero no leyes”. La obligación se impone *a condición* de querer un fin, particular o general, que en definitiva se resuelve en el propósito de la felicidad. No son, por tanto, el imperativo moral, porque no mandan la acción absoluta e incondicionadamente como necesaria en sí, en que consiste el deber. La verdadera ley moral es la regla de obrar que implique una necesidad *incondicional* y objetiva y, por tanto, universalmente válida, que obligue a su cumplimiento aún contra los deseos y conveniencias del propio sujeto.

Además, tales principios prácticos que suponen un objeto o materia de la facultad de desear son todos ellos *empíricos*. La relación con el sujeto se establece por la facultad de desear que apetece aquel objeto y cuya posesión produce el *placer*. Pero el placer es buscado “por la facultad inferior de desear”, que pertenece a la sensibilidad. No pueden valer, por tanto, como determinante de la voluntad, pues sus objetos son representados por un conocimiento empírico, no por la razón pura. Kant excluye así de lo moral el principio general de obrar por la *felicidad*. Obrar por esos motivos de satisfacer un deseo, de buscar en los objetos un placer cualquiera, es siempre un obrar egoísta, basado en el amor a sí mismo o felicidad propia, que pertenece a los principios de obrar materiales, tomados de la *materia* que son los objetos de deseo, de conveniencia o placer. Entonces la voluntad estaría sometida “a una condición empírica”. Y descartada la materia, sólo queda la mera forma de legislación universal.

Tal es el *imperativo categórico*, “ley fundamental de la razón práctica”, pues la ley moral impone una *obligación absoluta*, en que la voluntad es determinada a la acción con independencia de las condiciones de obrar materiales, reducibles al placer subjetivo y egoísta. Esto no es posible sino admitiendo en la razón práctica una *forma a priori*, paralela a las formas aprióricas del entendimiento teórico.

Kant ha empleado dos fórmulas principales para expresar este imperativo de la ley moral, origen del deber en el hombre. La primera: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad (o de tu acción) pueda valer como principio de una legislación universal”, o “como ley universal”. La ley moral no tiene como punto de mira ningún objeto o fin determinado, sino sólo la conformidad de la acción con dicha norma. No determina acciones particulares, sino que incluye cualquier acto que esté concorde con dicho principio, practicado por la intención de esa ley, no sugerido por un impulso del deseo o móvil material. La otra

fórmula presenta el imperativo en relación con la persona humana y ha dado origen al personalismo autónomo de muchas éticas modernas: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio". Es decir, sólo el ser racional existe "como fin en sí mismo" y posee "un valor absoluto". Los demás fines relativos que el hombre se propone sólo sirven como máximas para el propio sujeto. En cambio, todo lo que sea promover la humanidad es un fin y bien moral.

De esta noción del imperativo categórico derivan todos los rasgos de la moral kantiana. Y en primer lugar su configuración como *ética puramente formal*, su *formalismo ético*, que luego se prolongará en el formalismo jurídico. El único principio de obrar moral es la *pura forma de la ley*, con exclusión de su contenido. En virtud de este principio, Kant ha excluido todos los motivos materiales, que derivan de los objetos de deseo, como principios legítimos de obrar moral. Toda acción humana que se determine por estos móviles del agrado, de placer, de intereses personales, hasta del amor de la virtud por sí misma, es sencillamente inmoral. La búsqueda de estos bienes ha de hacerse según una máxima o juicio particular que esté de acuerdo con la ley de la razón válida para todos, y por el solo motivo de obediencia a la ley.

En esta concepción formalista o *apriorismo moral*, la moral de los bienes y males, de lo honesto e inhonesto de las virtudes y vicios, tiene un valor muy relativo. Kant insiste en que el concepto del bien y del mal no debe ser determinado antes de la ley, sino solamente después y mediante ella. La voluntad se determina inmediatamente por la ley práctica *a priori* y "toda acción conforme a esa ley es absolutamente buena y *condición suprema de todo bien*". Por ello el juicio práctico mediante el cual la regla universal se aplica en concreto a la acción es el que decide si esta acción, objeto de la sensibilidad, es buena o mala. El bien y el mal moral no dependen tanto de los objetos buenos o malos de las acciones cuanto de la forma pura de la ley. Lo único bueno en sí, repetirá Kant, es la *buena voluntad*, y la buena voluntad no es buena o mala por lo que realice, sino sólo "por el querer", decir, por obrar por el solo móvil del "respeto a la ley", si ha cumplido el *deber* por el deber, pues "el concepto de deber contiene el de una voluntad buena".

Con ello Kant sienta los gérmenes, a la vez que del *rigorismo* moral —rechaza, como Lutero, como lícitos motivos de obrar la esperanza de los premios y el temor de los castigos, por ser móviles materiales— de una ética *relativista* y cambiante, enraizada en su subjetivismo moral y que se desarrollará en la moderna "ética de la situación". La buena voluntad depende de la *intención* de someterse a la forma pura de la ley, no de los preceptos materiales u objetos buenos o malos. La transgresión "material" de los preceptos podrá justificarse al ser hecha "con buena voluntad e intención recta". Con tal de que se generalice la práctica, y la máxima (vgr. de anticonceptivos, de abortos) se convierta en regla general.

En virtud de su principio *formal* como única regla *a priori* de obrar ético, Kant rechaza todos los sistemas morales que “hasta ahora había habido”. Todos ellos habrían colocado el fundamento de la moralidad en principios *materiales* o empíricos. En la enumeración de estos sistemas incluye no sólo los que ponen como motivos determinantes de obrar moral los *subjetivos*: del placer, del sentimiento, de la educación y buen gobierno, sino también los *objetivos*, sea de la perfección o de cumplir la voluntad de Dios.

De la misma fuente del imperativo formal de la razón, brota también la fisonomía de la ética kantiana como *moral autónoma*. Se basa en “la autonomía de la voluntad como supremo principio de la moralidad... por la cual es ella para sí misma una ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer”, ya que la voluntad se determina por el imperativo categórico, “el cual no manda ni más ni menos que esa autonomía”. Tal noción de la moral *autónoma* equivale a la reiterada afirmación de la propia ley formal como único determinante del querer y la exclusión de los otros motivos de obrar materiales. La ley moral no llega al hombre desde fuera. “Cuando sale de sí misma a buscar esa ley en los objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*”. Cualquiera de esos principios exteriores que vienen de los objetos que ejerzan “influjo sobre la voluntad fundan una moral *heterónoma* y se oponen a la dignidad de la persona humana y su independencia como fin en sí misma”. La misma *teonomía*, o dependencia de la ley de Dios, es opuesta a la dignidad de este orden moral autónomo que se da a sí mismo el ser racional. La voluntad humana es en sí legisladora (autolegisladora) y no reconoce otro imperativo que venga desde fuera y condicione su autodeterminación bajo la ley *a priori*.

La *autonomía* de la voluntad racional significa asimismo *independencia de su causalidad libre respecto de la naturaleza sensible* y de sus leyes necesarias que determinan sus impulsos y hacen del hombre un ser heterónomo. Su voluntad autónoma le sustrae a esas leyes y a los impulsos materiales de la sensibilidad, por lo que su actividad moral le coloca en el mundo noumenal. Pero surge de aquí el conflicto entre la causalidad de la voluntad libre, que se mueve en ese plano inteligible, y el mundo de las acciones del hombre que se realizan en la esfera de lo fenoménico y dentro de la causalidad natural. Conflicto y oposición que es insoluble en el dualismo kantiano, a pesar de sus largas reflexiones,

En la segunda parte de su *Crítica de la razón práctica*, que es la “Dialéctica de la razón práctica”, Kant se debate con los problemas de esta dialéctica moral, paralela a la dialéctica especulativa en el uso de la razón pura. También en lo práctico busca la razón lo incondicionado, que sólo puede hallarse en las cosas en sí. Esta totalidad incondicionada la encuentra en el objeto de la razón práctica, que es el *supremo Bien*.

Surge de aquí la *antinomía de la razón práctica* al querer determinar el enlace entre la *virtud* y la *felicidad*. Pues por una parte excluyó todo deseo de

la felicidad y todas las inclinaciones sensibles que buscan la satisfacción del obrar en el placer, del área del obrar moral, que es siempre el obrar *por el deber*, “por puro respeto a la ley y, por otra parte, es natural al hombre la exigencia de la felicidad y el que la vida virtuosa y la *santidad* que se alcanza en la práctica de la ley reclamen su culminación en la obtención del supremo Bien y la felicidad”.

La solución es notorio que la encuentra Kant en los postulados, en la razón práctica, exigencias que por encima del uso teórico de la razón pura, “den *realidad objetiva* a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la práctica”. Estas ideas que así cobran realidad por exigencias morales, son *la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios*. Son los presupuestos que hacen posible la consecuencia del Supremo Bien y felicidad como meta exigida por la práctica de la ley moral. Son el objeto de la *fe moral*, una *fe racional práctica pura* que asiente a ellas por una adhesión voluntaria firme en la existencia de tales realidades nouménicas o suprasensibles.

En conclusión, Kant ha introducido una mutación profunda en la concepción clásica de la razón práctica y su función en la fundamentación de la ética. Su importancia ha sido decisiva en el pensamiento posterior, por el giro copernicano que inaugura dentro de las corrientes éticas que en pos de él se han volcado hacia el *subjetivismo formalista* y el *personalismo autónomo*. Se ha establecido así en firme el primado de la praxis moral sobre la teoría, y su independencia respecto de la metafísica del ser. La doctrina kantiana sería para algunos la primera “filosofía de la praxis”, que culmina en la inversión total de la praxis sobre la teoría, establecida por el marxismo.

IV. — LA RAZÓN VITAL EN ORTEGA

Ortega y Gasset recibe la inspiración para su nueva concepción vital en las filosofías de la vida que aparecen en el siglo XIX y siguen al principio de este siglo. Sobre todo en la concepción pagana de la vida de Goethe y Nietzsche, a quienes tanto se remite, en Wundt, a cuyas clases asistió, en el vitalismo evolucionista de Bergson, tan similar al suyo y a quien sin embargo no cita. Dilthey, filósofo de la vida y de la historia, expresó ya la idea de “la razón histórica”, concepto que Ortega asume y hace suyo, equiparándolo a la nueva noción de la razón vital.

Pero su expresión de la “razón vital” parece ser original y propia de Ortega. Comienza a usarla con insistencia en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y vuelve sobre ella en las siguientes obras, sin abandonar nunca su concepto ni la concepción general que en él se entraña. En ese mismo escrito filosófico expresa la idea de esta razón vital y la función general que representa en todo el ámbito de la filosofía orteguiana. Sencillamente la razón vital ha de sustituir a la razón pura y simple en todo el campo de actividad de la razón,

tanto teórica como práctica. “La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”, dice. Se trata de una sustitución plena de la razón, tal como venía siendo entendida hasta ahora, por esta nueva categoría de la razón vital: “La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movimiento y fuerza de transformación”. No se dará una razón pura y aislada, sino que ha de hacerse vital en todas sus dimensiones: “La razón pura y aislada tiene que aprender a ser vital”. Tan vital es la razón por sus cuatro costados y tan intrínsecamente unida a la vida, que en cierto modo se identifica con la vida misma, como en otro escrito dice: “Frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando su imperio, la vida misma, es decir, la razón vital... de la que es imposible prescindir, porque es una misma cosa con vivir, la razón vital”.

El fundamento de esta versión orteguiana de la razón como vital es su concepción del *vitalismo universal*. En el fondo de todo y como principio ontológico de toda la realidad está la vida, la cual no es principio estático, inerte, sino en perpetuo hacerse y devenir, repite Ortega a la manera de Bergson. La vida es la realidad radical, fundamental, pero en evolución constante, y su desarrollo tiene grados, desde la materia, hasta las formas superiores de la vida y, finalmente, el hombre. Todas las cosas viven, son vida, pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven. La aparición del hombre marca el movimiento en que el ser se percata de que es vida. Pero “todas las cosas viven... La vida es el ser de una cosa”. La vida es, por tanto, concebida por Ortega como un *torrente cósmico unitario*, que en el fondo refleja una concepción monista o panteísta. “Todo induce a creer que, si al fenómeno que llamamos vitalidad, corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es solo un momento o posición”. Y “Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado”.

Si la vida es el principio universal, en el orden axiológico será también el único valor absoluto, que da sentido a todos los demás. “No son, pues, los valores trascendentes quienes dan sentido a la vida sino al revés”. Con Goethe y Nietzsche, a cuya genial intuición se debe “el descubrimiento de los valores inmanentes de la vida”, exalta Ortega la vida como un valor absoluto en todas las formas de vitalidad, desde las energías vitales del vivir biológico y animal hasta las manifestaciones más altas de la cultura. “La vida vale por sí misma”.

El hombre no es más que uno de los productos de la evolución universal de la vida, que emerge de sus antecedentes zoológicos inmediatos, más que por el uso de su razón, por el desarrollo de su fantasía. Como en todos los demás seres, su realidad radical es la vida. No es una vida ya meramente zoológica ni vegetativa, sino que tiene como distintivo un grado más, porque se sobreañade, en mayor o menor dosis, la razón que le permite ampliar sus posibilidades y

crear nuevas formas de vida: social, política, filosófica y, en una palabra, cultural. Esta razón no es suficiente para diferenciarlo esencialmente de los vivientes inferiores ni para definirlo como "animal racional". Si bien Ortega habla de "cuerpo, alma y espíritu" como constitutivos del hombre, en él estas palabras son equívocas, porque no admite la sustancialidad del alma ni su espiritualidad en sentido propio. "La psiqué no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido y espectral". "Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que unas cosas poseen y otras no". Se trata de lo espiritual adjetivo, simple epifenómeno de la vida, forma superior de la evolución vital cósmica. Porque "el hombre no tiene naturaleza; nada en él es invariable", ya que está en continuo acontecer y variación. El hombre es un proyecto de vida que no es dado y que tenemos que estar rehaciendo constantemente. "Ni el mundo ni el hombre son; todo está en marcha".

La razón, dentro de este contexto de la vida en evolución, es un *producto vital*, un *instrumento* de que la vida ha dotado al hombre en su desarrollo creador. "El intelecto... es una *función biológica* como otra cualquiera y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales". "El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre". "La inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponde como utensilios para la vida". "Esa *raison* que pretender no ser una función entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe: es una torpe abstracción y puramente ficticia... Lo espiritual no es menor vida ni más vida que lo no espiritual".

Tal es la noción de la *razón vital* que ha elaborado Ortega ya en *El tema de nuestro tiempo* y la ha aplicado con gran consecuencia en otros escritos. Significa que debe emplearse vitalmente, en estrecho contacto con la vida, al servicio exclusivo de la vida como valor absoluto, y no como ejercicio en sí e independiente o al servicio de un ideal utópico de verdad. Su idea central es "de la vida como realidad radical y del conocimiento como *función interna de nuestra vida* y no independiente o utópica". La razón pura, desligada de la vida, es una aberración; debe ceder su puesto a la razón vital. La razón es vital y, por lo tanto, su uso debe ser vital. Tal es lo que ha llamado también el *racio-vitalismo*, que ha de integrarse con las otras dimensiones o aspectos de su sistema, esto es, que esta dimensión vital ha de ser a la vez "*historicista y perspectivista*", un sistema articulado en el historicismo y en "una perspectiva vital". Contra los destructores de su vitalismo clama en un artículo: "Ni vitalismo ni racionalismo", repudiando ciertas formas de vitalismo puramente biológico, y renegando también del irracionalismo, porque acepta el método teórico o racional. "No va contra la razón, sino contra el racionalismo". Pero es claro que, en ese binomio, lo racional queda supeditado del todo a lo vital. "El tema de nuestro tiempo consiste en *someter* la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo", "No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia o cultura, sino al revés".

Este principio de la *razón vital* lo aplica Ortega (aunque sin mención explícita) a las formas de la filosofía teórica para disolverlas, sobre todo la metafísica y la lógica. “La filosofía como metafísica es ya imposible”, es “una ilusión óptica”, “carece de sentido”, sostiene con insistencia, porque supone erigir “el absolutismo del intelecto”, el cual ya no estaría al servicio de la vida. Además, carece de objeto que es el *ser*. “Porque el hombre no es, sino que *va siendo*... Ese *ir siendo* es lo que llamamos *vivir*. No digamos, pues, que el hombre es, sino que *vive*”. Y la vida humana, en su acontecer, la contempla “la razón histórica” que es otra forma de razón vital, porque el hombre es temporalidad y la historia es el modo propio de esa realidad humana en perpetuo cambio. La metafísica es sustituida por el historicismo vitalista. La lógica clásica asimismo, con su ley interna de la identidad, es repudiada por Ortega, que la sustituye por una suerte de lógica vital, la cual se mueve entre contradicciones y cambiante mutación entre contrarios. Y la filosofía en general es concebida por Ortega como una filosofía de la razón vital, un filosofar sobre la vida como un hecho vital, no como teoría, siempre problemática y en continuo indagar y ahondar sobre los hechos de la vida, más que “un sistema de doctrinas cristalizadas”.

Por fin, la aplicación del principio de la razón vital *al campo de la ética* introduce profunda mutación en las doctrinas morales, de acuerdo con los supuestos del vitalismo orteguiano.

El principio universal de la ética va a ser el mismo: Servir a la vida, que es la realidad única y radical. La moral no puede tener más finalidad que la vida misma. La vida es para vivirse, y nada más. Ortega declara que su ética va a ser distinta de las éticas del deber. Y combate de manera especial la ética del imperativo categórico, genérico y abstracto, de Kant, como un ideal vacío. “Sólo *debe ser* lo que *puede ser* y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”. Una norma del deber ser no puede juxtaponerse, como algo distinto y venido de fuera, a la vida real del individuo. El hombre “entrevé que la *vida es por sí ética*... , que en el hombre el imperativo forma parte de su propia realidad. El hombre cuya inteligencia fuera ser ladrón, *tiene que serlo*” y si por virtuoso esfuerzo de su voluntad consigue no serlo, “falsifica su vida”. Porque el destino individual e ineludible del hombre se confunde “con su destino ético”.

Ortega se apropia, por ende, la norma de lo bueno que enunciaba Goethe: “Lo recto es lo que es conforme al individuo”. En consecuencia, “el imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital”. Tal será un *imperativo vital*. La vida misma es el principio ordenador del mundo. La moral consistirá nada más que en vivir la propia vida, en ser fieles a ese “imperativo unipersonal”. La moral es para la vida, no la vida para la moral. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que “es la cultura, la razón, el arte, *la ética*, quienes han de servir a la vida”.

Quedan, pues, descalificadas todas las morales que se oponen al curso espontáneo y vital de la propia vida, las que proponen normas éticas e invariables, valederas para todos y para siempre. Tal es, la moral griega de los fines y de los preceptos universales, y la moral cristiana de una bienaventuranza inmóvil por toda la eternidad *y de las normas del Decálogo*. Porque la idea de una vida eterna bienaventurada del cristianismo “es un delicioso cuadrado redondo”. En consecuencia, “volvamos la espalda a las *éticas mágicas* y quedémonos con la única aceptable que... resumió Píndaro en su ilustre imperativo; *llega a ser lo que eres*. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza”. Pero el mismo ideal de perfección no impone una normatividad rígida y obligante. “Otra cosa sería idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia un valor absoluto y fuese necesaria... Por eso el hombre de tacto se complace en faltar de cuando en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto, en quebrar su efectiva ejemplaridad”.

Con estos y similares rasgos describe Ortega su ética de la razón vital, identificada con la vida misma. Porque la vida es fin en sí misma. Hay que vivir para vivir, y no por algo fuera de la vida misma. Ortega rechaza toda metafísica de las causas finales y todo fin último de la vida humana. “Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es... una idea”. La ética de la razón vital no tiene, pues, normas ni principios fuera de la vida de cada uno, que es en definitiva su propia norma. Y como la vida humana en cada uno, en la cultura y en la historia, se halla en continuo cambio, dicha ética será esencialmente *mudable* y *relativa*, como la vida misma, sin leyes ni preceptos impuestos por una instancia superior, una ética de la circunstancia y de la situación.

Es la ética del tener que ser, sustituyendo a la moral del deber. Una moral libre, espontánea, sin más obligación ni sanción que la de haber sido fieles a la pura y particular espontaneidad vital. Lo peor es que dicha moral de la vida cederá fácilmente a la impetuosidad de los instintos biológicos y pasiones inferiores, justificando una vida utilitaria o hedonista de la satisfacción del placer. Ortega mismo ha negado todo contenido espiritual a los valores superiores de la honestidad, la virtud o la justicia. “Nace la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva: la sensibildad jurídica no tiene orgánicamente más ni menos valor que la secreción pancreática”. Y ha dedicado su admiración a ejemplares biológicos rebosantes, como Don Juan, en el cual la cultura biológica se revuelve contra “la moral”; César Borgia, que representa el hecho evidente de nuestra continuidad con la carne, y Napoleón, en el cual “la estructura humana dio altísimas pulsaciones”.

La ética de la razón vital orteguiana representa, pues, otro caso agudo de la escisión y separación de la razón práctica de toda la razón teórica y sus principios objetivos, el primado de la praxis y su superioridad e independencia de la teoría.

V. — LA RAZON LOGICA EN LA ETICA DE TOULMIN

Así podríamos llamar la función que representa la razón en la teoría ética de Toulmin. Significa el análisis del razonamiento lógico en la construcción de la ética, la lógica aplicada al análisis y fundamentación de la teoría ética, una “lógica de la ética” en última instancia.

Stephen Edelston Toulmin, filósofo inglés nacido en 1922, representa la culminación a la vez que la crisis y disolución en cierto modo, de las teorías éticas que venían apareciendo desde los comienzos en la llamada “filosofía analítica” del mundo anglosajón. Hace su entrada en el campo de la filosofía y comienza su fama en ella justamente con la publicación de su obra ética principal, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950, trad. esp. *El Puesto de la razón en la ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964) seguida de otros artículos sobre el tema moral. En ella, ya esboza como fondo y base de su doctrina ética la “nueva lógica” que, inspirada en el último pensamiento de Wittgenstein, se presenta como la única capaz de dar cuenta de aquellos sectores de la realidad y del lenguaje para los que la lógica inspirada en el mundo de la matemática y seguidora del método analítico-deductivo no ha podido ofrecer respuesta adecuada. Estas nuevas teorías lógicas las desarrolló más detalladamente en su obra principal, *The Uses of Argument* (Cambridge, 1958). Posteriormente, Toulmin se ha dedicado a otros estudios sobre la filosofía de las ciencias y los problemas epistemológicos del pensamiento científico, publicando una serie de tres obras, *The Fabric of the Heavens* (1961), *The Architecture of Matter* (1962), *The Discovery of Time* (1965). De nuevo vuelve a su tema de la lógica en el razonamiento ético con el trabajo, *Reasons and Causes* (1970) prolongando sus anteriores teorizaciones y, recientemente, retorna a modernizar la teoría del conocimiento con la obra *Human Understanding* (1972), a la que seguirán otros dos volúmenes. Pero fue justamente su pensamiento ético el que ejerció en su momento un impacto decisivo entre los estudiosos.

La doctrina lógico-ética de Toulmin se sitúa de lleno dentro del movimiento llamado “Filosofía analítica”, característica del pensamiento inglés contemporáneo y que fue denominada en su tiempo “revolución en la filosofía”. Fue inaugurada por el inglés *Moore* en su obra principal, *Principia Ethica* (1903) y sus otros escritos *The Regulation of Idealism* (1903), *A Defense of Common Sense* (1924), y continuada luego, criticada y modificada por diversas vías por *B. Russell*, *L. Wittgenstein*, *A. Y. Ayer* y el americano *C. L. Stevenson* como autores principales. Moore, que configura el primero este movimiento, construye sus ideas en reacción crítica contra el idealismo de *Bradley* que dominaba en los medios ingleses a fines del siglo pasado. Esta reacción contra la metafísica idealista implicaba la vuelta a la tradición empirista in-

glesa: y justamente la nueva filosofía analítica se fundamenta sobre el empirismo radical representado sobre todo por Hume y se mueve dentro de él, con su negación (o al menos desconocimiento) de toda metafísica. Pero Bradley, en virtud de su idealismo en que lo lógico se confunde con lo ontológico, sitúa la lógica en la base de sus reflexiones y además inicia el análisis del lenguaje lógico. Es la herencia que reciben los autores de la filosofía analítica, que plantean todo el problema de la filosofía sobre el *análisis y clarificación* de las proposiciones.

Moore, su iniciador, no quiere hacer filosofía, sino *criticar* la existente. No son los problemas que la realidad presenta los que constituyen la preocupación central. Antes de responder a las preguntas que puedan formularse a la realidad, hay que preguntarse por el significado de las mismas preguntas formuladas, porque tal vez no sea la realidad la que crea los problemas filosóficos, sino el *lenguaje* llamado filosófico. Dos son, pues, los problemas que, según él las tareas filosóficas plantean: el de aclarar *el significado* del lenguaje usado por los filósofos y el descubrir las *razones* capaces de probar la verdad o falsedad de los enunciados del lenguaje filosófico. No basta con analizar el *significado* de lo dicho por los filósofos; hay que apoyar con *razones* lo por ellos significado. Sin esta segunda tarea el problema de la verdad de las diversas teorías filosóficas no puede decidirse. Moore emprende, pues, en su obra una tarea *analítica*, no con el propósito de crear una *teoría del lenguaje* destinada a mostrar la imposibilidad de las proposiciones de la metafísica, como lo harán sus sucesores, sino como una *práctica* por la que trata de esclarecerlas. Por eso se apoya en el lenguaje común; se dedica a la práctica de analizar ese lenguaje común para establecer el *significado* correcto y la verdad de sus proposiciones, mientras que sus sucesores tratarán de construir un *lenguaje ideal* basado en el de la matemática y la ciencia, que permita dar al análisis un rigor científico.

Moore, además, admite que al significado de las proposiciones responde una cierta realidad. Sólo que esta realidad no responde a la pura facticidad de las cosas naturales. A su concepción, que se ha llamado un *neorrealismo pluralista*, ha llegado mediante la crítica de la noción de idea mantenida tanto por el empirismo antiguo como por el nuevo idealismo. Los juicios enunciados en la proposición constan de síntesis de ideas, las cuales se refieren no a la idea como "hecho psicológico", sino a su significado. Y este significado responde a un cierto contenido objetivo en relación con la verdad existencial. Pero "no es necesario que las conexiones lógicas deban existir, puesto que existir es simplemente *estar en una determinada conexión lógica*". Para liberarse del empirismo psicologista de la anterior tradición inglesa, Moore como todos los autores de esta escuela, inciden en el logicismo opuesto. Los problemas de la filosofía tratan de resolverlos mediante el análisis lógico de las proposiciones y clarificación del lenguaje de las mismas.

Moore ha llevado su método analítico con preferente interés al campo de la ética, inaugurando la preocupación por la ética analítica, tan común a los

filósofos de esta escuela. También aquí su intención consiste en esclarecer el *significado* de las cuestiones éticas y las *razones* para demostrar la verdad o falsedad de las respuestas. Y su preocupación se centra en averiguar el mundo de las “entidades” o conceptos puros de la ética, independientes tanto del campo de la realidad existente como de la mente. Por eso sostiene que el objeto principal de la ciencia ética no es averiguar “qué clases de acciones debemos realizar”; su objetivo es el conocimiento, no la práctica. Y el objeto de esta ética teórica lo centra en las cuestiones de lo bueno y de lo malo. En sustancia, sostiene que el significado de lo bueno no puede inferirse por *razonamiento* de alguna otra verdad ni traducirse en otra categoría distinta. La bondad en sí es *indefinible*. La bondad es una propiedad que tienen algunas cosas y otras no. Pero ésta no es una propiedad natural, porque lo natural es un *puro acontecer*, desprovisto de todo valor ético. Mas si lo bueno no cabe inferirse de los hechos, ni extraerse de los objetos del deseo o del placer (sería la famosa “falacia naturalista” que discuten todos los filósofos analíticos), tiene sin embargo existencia objetiva, aunque no natural.

Así intenta Moore la constitución de una ética filosófica fundamentada en los valores objetivos del bien, existentes pero no naturales; dicha ciencia será, por tanto, irreductible a las ciencias naturales y empíricas. En su concepción, que Toulmin criticará como la “ética objetiva”, late el intento metafísico de constituir una ética filosófica separada de la pura ciencia empírica y fundamentada en un cierto intuicionismo de los valores del bien, que se acerca a las teorías de Husserl.

Los teóricos subsiguientes de la filosofía analítica han radicalizado sus posiciones, tanto en lo que concierne al análisis lógico como a las teorías éticas. Russell inicia el análisis del lenguaje *científico*, de la matemática o de la ciencia, aplicando al conocimiento filosófico la concepción mantenida para las proposiciones matemáticas. Todo conocimiento posible se reduce al conocimiento matemático o al estrictamente empírico. Son desechadas del lenguaje significativo las proposiciones que no pertenezcan a la matemática o no sean de experiencia inmediata. Conocer es *nombrar*, denotar unas “entidades” matemáticas o unas “entidades” empíricas simples. En el mundo no hay más que *hechos* (hechos atómicos) expresados en proposiciones *atómicas* o simples, o proposiciones compuestas (moleculares) que no son susceptibles de ser verdaderas o falsas; son funciones de verdad de las atómicas. En el “atomismo lógico” de Russell, de signo *empirista* y *nominalista*, no hay lugar para una verdadera filosofía ética, no obstante la indiscutible aportación russelliana a la lógica simbólica. Su pensamiento ético oscila entre una interpretación no-naturalista, similar a la de Moore, y una interpretación naturalista en términos utilitarios de interés o satisfacción.

De nuevo el primer Wittgenstein, el del *Tractatus logico philosophicus* ha llevado a sus últimas consecuencias el logicismo empirista de Russell. Su doc-

trina analítica queda reducida a simple análisis lógico-lingüístico de las proposiciones, tratando de hallar un lenguaje lógicamente perfecto, liberado de las imperfecciones del lenguaje común. Los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo conocido. En éste todo es como es y sucede como sucede. La forma lógica o la relación entre lo *mostrado* por el lenguaje y lo *dicho* es inexpressable, y “de lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio”, según su famoso apotegma. La totalidad del conocimiento se agota en las ciencias empíricas. En el mundo no hay ningún valor; si lo hubiera, estaría fuera del mundo. El objeto de la ética es inexpressable, lo mismo que sus principios; el único sujeto expresable es el sujeto empírico, y éste es objeto de la psicología. No cabe, por tanto, otra solución que relegar la ética a la esfera de la *mística*, pronuncia Wittgenstein. La ética, como la estética y la religión, quedan reducidas al terreno de lo místico e inexpressable, a lo trascendental o ajeno al dominio del conocer humano.

Los filósofos analistas posteriores, como Ayer y Stevenson, reciben entre tanto la influencia del llamado *positivismo lógico* de la Escuela de Viena, cuyo fundador, M. Schlick, se vincula abiertamente a las posturas del viejo empirismo y positivismo. El calificativo de *lógico* añaden por cuanto el mencionado círculo pretende incorporar los resultados de la nueva lógica, poniéndolos al servicio de las tesis positivistas. Los positivistas lógicos tratan de proporcionar un fundamento seguro a las *ciencias* mediante la adopción de un método consistente en el *análisis lógico* de todos los conceptos y proposiciones. Pero este análisis lo basan en el famoso *principio de la verificación*: No admiten otro lenguaje significativo que el de los enunciados puramente *formales* (propios de la matemática y de la lógica) y el de los *empíricamente verificables*, o propios de la ciencia. Las proposiciones de la metafísica y de la ética (al margen de estos dos campos de lo formal analítico o tautológico y de lo empírico) carecen de significación, expresan un *sin-sentido*. Con esto combaten la posibilidad e incluso el significado de toda metafísica.

En el campo de la ética, Ayer y Stevenson, siguiendo a Schlick, sostienen que una *ética filosófica* no tiene cabida dentro del positivismo lógico. Las proposiciones éticas no significan nada; son pseudo-proposiciones, puesto que no enuncian nada y por lo mismo no son susceptibles de ser verdaderas o falsas. El posible contenido significativo dado materialmente en ellas concierne a las ciencias (psicológica y sociológica) y se agota en ellas. El problema central de la ética es un problema *psicológico*: la distinción entre ética y psicología es una distinción terminológica. Lo bueno, a su vez, se identifica con lo *placentero y útil*. Sólo difiere esta concepción del antiguo hedonismo y utilitarismo por el matiz psicológico y emotivo que dan a estas nociones: no se trata de objetos útiles o agradables, sino de las reacciones subjetivas de placer o satisfacción que en tales enunciados se expresan. Así tratan de explicar el excedente *no-ductiva*, sino tratando de encontrar lo que hace que un conjunto particular de califica de *emotivismo* ético. La ética, en cuanto tal, se reduce a un emotivismo

vacío de dimensión teórica, a pura *exhortación* (expresión de *sentimientos* dotada de fuerza retórica), o a análisis del *lenguaje moral* sin contenido cognoscitivo.

Todas estas teorías confluyen y están presentes en las concepciones de *Toulmin*, sin las cuales no cabe comprender su pensamiento. Como todos los analíticos, él intenta construir una ética filosófica, su justificación como ciencia desde el análisis lógico. Se propone ante todo darnos una "lógica de la ética". Pero aún dentro de los mismos presupuestos logicistas y empíricos. Se ha enfrentado con la tradición de esos lógicos anteriores e intentado abrir un nuevo cauce a esta disciplina.

Vemos en efecto que la primera Parte de su obra, *El puesto de la razón en la Ética*, la dedica, después de un breve planteamiento de la cuestión, a desarrollar una detallada crítica de "los enfoques tradicionales". Esta "tradición" se refiere a la tradición inglesa de los pensadores analíticos, no a toda la tradición secular de la filosofía ética. Así, en la primera posición criticada, "el enfoque objetivo", combate la teoría objetiva de Moore, que situaba el fundamento moral en ciertas propiedades objetivas de lo bueno, no referentes a la bondad en sí de las cosas, sino a ciertos valores ideales que se aceptan por intuición; la segunda teoría criticada, la subjetiva, refleja el emotivismo de Ayer y Stevenson, y la tercera, o teoría imperativa, es una variante de otros empiristas, que reducen el valor imperativo de los preceptos morales a simples exhortaciones, exclamaciones y otras invitaciones retóricas.

La inspiración inmediata de Toulmin para su nuevo tratamiento de la doctrina moral proviene del último Wittgenstein, el de las *Philosophical Investigations*. Siguiendo la nueva lógica o método adoptado por éste, Toulmin abandona también los análisis lingüísticos y del *significado* de los términos para clarificar el sentido de las proposiciones, y los sustituye por las nociones del *uso* y *función* de los razonamientos. Su crítica viene alentada por la nueva orientación de Wittgenstein que abandonada la noción de significado (descriptivo o emotivo, teórico o práctico) la ha sustituido por el de *uso o función*. No hay entidades ocultas cuyo significado haya que desentrañar. Sólo hay funciones, juegos de lenguajes, razones adecuadas a cada juego y nada más.

El pensamiento está secuestrado por el lenguaje. Hay que abandonar toda idea de un lenguaje ideal —sea matemático, o metafísico— para sorprender la realidad en su dimensión inmediata y plural. Si el análisis del lenguaje había demostrado que el llamado lenguaje ideal expresivo de "esencias", "conceptos", "verdades universales y necesarias" no es sino lenguaje vacío, tautológico, no informativo de los hechos ni garantizador de la verdad de un contenido, es obvia la nueva orientación adoptada por Toulmin: abandonar todo análisis de los significados que trate de descubrir las propiedades ocultas tras los diversos términos, desistir de la búsqueda de "principios últimos" que sirven para edificar una ciencia ética ideal, y aceptar como problema central de la lógica de

la ética el de *describir* los tipos de razonamiento concreto por los que se rige nuestro lenguaje en vista de la función que desempeña en las “diversas formas de la vida” en que el hombre y su acción se insertan. No hay razón sino “razones”, no hay análisis sino descripción, no hay razonamiento ideal sino razonamientos particulares y concretos.

Es lo que Toulmin expresaba cuando en su obra mayor se proponía como tarea principal la defensa de una lógica informal y práctica (*working logic*) en estrecho contacto con la vida, en oposición a una lógica idealizada (*idealised logic*) de carácter matemático y deductivo. Se trata de una lógica en funcionamiento, que dé cuenta de la complejidad de los *usos* y *funciones* del lenguaje común y trate de descubrir los tipos particulares de razonamiento adecuados al lenguaje ético de acuerdo con la *función* que éste desempeña, de los *fin*es a los que sirve. Su revisión de las teorías éticas basadas en el método analítico-deductivo tomado de las matemáticas se basa en la “nueva lógica del razonamiento”, que constituye el núcleo de su obra ética. El problema central en la lógica de la ética es el de la distinción de los razonamientos válidos de los que no lo son. La lógica se enfrenta en definitiva con el tema del razonamiento, de la argumentación; el análisis del *lenguaje* y su *significado*, se convierte en búsqueda de las *razones*, en que se apoya un enunciado. Y la lógica de la ética se enfrentará, por consiguiente, con el tema del razonamiento moral. Se trata de descubrir no el significado ideal de los *términos* usados en el lenguaje ético, sino la *validez lógica* de sus razonamientos. Se trata de ver cuál es y cuál no, una *buen*a razón para una argumentación ética. Es la tarea del *good-reasons approach*, como la llama Toulmin.

Este “enfoque de las buenas razones” es el tema constantemente repetido en la obra de Toulmin, que califica su sistema como una “lógica del razonamiento”, no análisis del significado o del lenguaje, y su ética como una “lógica del razonamiento moral”. El autor precisa el sentido *lógico* que da a la palabra *good* en la expresión de “buenas razones”. No habla necesariamente de razones que justifican un comportamiento *ético*, sino de aquellas razones que son aptas para probar la validez *lógica* de un razonamiento cualquiera. Una buena razón significa un argumento válido o lógicamente correcto en función de los fines para los que se usa. Además, se trata siempre de razones *fácticas* y *particulares*. En el campo de la ética, las preguntas de continuo reiteradas por Toulmin son de este tono: “¿Qué es lo que hace a un conjunto particular de hecho, *R*, una buena razón para una conclusión ética particular, *E*? ¿Qué es una buena razón en ética?”. El razonamiento moral se mueve, según él, dentro de las “situaciones” o “decisiones” concretas. El paso del *is* al *ought*, del campo descriptivo de los *hechos* al prescriptivo de los *deberes* (paso tan célebre y debatido entre estos filósofos analíticos) se resuelve, no por vía analítico-deductiva, sino tratando de encontrar lo que hace que un conjunto particular de “hechos” (de “razones fácticas particulares”) sea una “buena razón” (en sen-

tido lógico) para una conclusión ética particular. No hay separación entre la lógica del “deber” y la lógica de los “hechos”; en los propios hechos pueden encontrarse las razones que justifican los diversos razonamientos éticos.

Por ello, Toulmin nunca se pregunta, como Moore, por lo *bueno en sí mismo* y sus propiedades objetivas; se interesa sólo por las razones que justifican nuestras decisiones morales en las situaciones concretas o por la pregunta: ¿qué debo hacer? Toulmin rechaza que el problema central de la ética sea la búsqueda de unos criterios o *principios absolutamente válidos* por los que ha de regirse. Los esfuerzos de Moore intentan traspasar los límites del razonamiento ético por empeñarse en la idea de que nuestros enunciados morales se corresponden con unos principios objetivos válidos en sí mismos. No hay “razón”, sino “razones”, ni “principios últimos de moralidad”, sino principios apropiados a cada situación concreta. No se trata de estudiar la *naturaleza* de la razón ni de los principios universales de los que parte, sino la *función* que desempeña, la posibilidad y límites de su *aplicación y uso* en las múltiples situaciones de la actividad. Se trata de una lógica práctica en la que la pregunta sobre principios últimos de moralidad cede su puesto a las preguntas por las razones concretas que justifiquen nuestras decisiones morales. Y a mostrar la validez de este método de las buenas razones va encaminada la obra ética de Toulmin.

En otra sección, Toulmin discute y acepta el “estatuto científico” de la ética. Ello es obvio, puesto que el razonamiento moral lo estudia desde la teoría del razonamiento general, y la lógica de la ética es una *aplicación* de la lógica de la ciencia. Será, por tanto, equivalente a la configuración de las ciencias físicas, salvo las propias diferencias, y tendrá similares funciones y limitaciones que la explicación científica en general. Ahora bien, Toulmin insiste en que la ciencia no pretende decirnos *qué sea* la realidad en contraste con el mundo de las *apariencias* de nuestra experiencia ordinaria, ni pretende, por tanto, delimitar las fronteras entre lo “real” y lo “aparente”; no cumple funciones “ontológicas”, sino “predictivas”. No tiene como objetivo revelarnos la “naturaleza íntima” de las cosas, ni menos en la ciencia filosófica cuál sea la Realidad última, sino *predecir* en lo posible nuestro futuro a partir de nuestras experiencias pasadas y presentes. El saber científico es en definitiva un modo de *prever* para poder *proveer*: predecir el futuro para *controlarlo*, repite con el viejo positivismo de Comte. Construye hipótesis o teorías para *verificarlas* sometiénolas a la experiencia. Su verdad probable depende de la *fiabilidad* predictiva de las mismas y su *coherencia* con las observaciones futuras. Pero en ningún caso trata de definir la “verdadera naturaleza de la realidad”. La lógica de la ciencia llevará incluso a teorías opuestas, que no son incompatibles o contradictorias porque dependerán de los *diversos criterios adoptados*. Lo que el hombre ordinario dirá: esto *es así realmente*, el científico lo juzgará como *no-real* según su criterio adoptado en el uso de estas expresiones.

La ética tendrá, por tanto, carácter científico en las mismas condiciones que las otras ciencias, puesto que la lógica de la ética es considerada como un

caso particular y resultado de una nueva aplicación de los criterios por los que se rige una explicación científica. La misma será, por tanto, la noción de la "realidad" frente a lo "aparente" en los fenómenos de la conducta moral, y cuya verdad se mide en último término por el cumplimiento de la función, de los fines y propósitos a los que sirve la actividad moral.

La diferencia principal vendrá señalada por la diversidad de *función* entre los juicios de la ciencia y los juicios de la ética. Mientras que la ciencia tiene como función predecir los acontecimientos futuros, la ética tiene como función principal *modificar las actividades y conducta* de cada uno; es decir, tiene una función *práctica*.

Después de esto, *el contenido* de la doctrina ética de Toulmin, desarrollado en la tercera parte de su obra, es ostensiblemente pobre. Su cometido principal estaba ya cumplido con la construcción de su lógica del razonamiento lógico. La exposición de esta lógica de la ética se limita a señalar en general los criterios racionales o "razones válidas" para tratar de obtener esta modificación de la conducta, frente a los motivos que nos pueden suministrar nuestros sentimientos de agrado o desagrado. La búsqueda de lo "realmente bueno", de lo que "realmente debemos hacer" es lo que distingue una conducta que pretende ser racional o ética, de la que se satisface con lo que "aparece como bueno" al sentimiento inmediato. Fiel a su propósito de "desontologizar" su teoría lógica de la ética, no trata de hacer *filosofía* de la ética o buscar una justificación absoluta de la ética, ni tampoco se interesa por analizar los factores psicológicos de educación, medio, etc., que explican el desarrollo del razonamiento moral en los individuos o en los grupos sociales.

Toulmin comienza partiendo del lenguaje ético en su uso ordinario. Cuando dos personas discuten sobre lo que han de hacer, sobre lo que es "bueno o malo moralmente", las razones que para ello invocan son de dos tipos: O bien apelan a la noción del *deber*, diciendo que o la acción concreta es buena porque el sujeto cumple al hacerla con un "deber" puesto en el código moral de la comunidad a la que pertenece, o es mala "si contraviene a esta parte del código", o bien apelan al criterio de las consecuencias de la acción, argumentando que es buena por cuanto con ella "se evita a los otros miembros de la comunidad alguna inconveniencia, molestia o sufrimiento".

En ambos tipos de razones aparece la noción del *deber* y del *bien* definidos en función de la *comunidad*. La noción del deber, noción central de toda teoría ética, no es un valor absoluto. Es para Toulmin inseparable de la comunidad, y sólo es inteligible en la vida social, en el contexto de una actividad social y en función de la armonización de los intereses de los miembros de una comunidad. Lo personal no tiene cabida en la teoría ética; puede ser algo importante, pero es algo que excede al ámbito de la lógica de la ética. Y la función general señalada a la ética es la armonización de los deseos y acciones de cada uno con los de los otros individuos del cuerpo social, de tal modo que

sean compatibles entre sí y se evitan molestias y daño a los otros; es decir, un nuevo *utilitarismo* formulado en forma negativa. Y desde este contexto de la vida social se debe examinar el razonamiento ético, así como las reglas aplicables a los argumentos de este tipo.

Toulmin pasa luego a señalar “el desarrollo de la moralidad y del razonamiento ético”. Y advierte dos etapas en dicho desarrollo. En la primera, la ética es fundamentalmente “deontológica”. La vida en comunidad se rige entonces por “deberes rígidos, tabús, costumbres y mandamientos”, que se destinan, por supuesto, a hacer posible la armonía de los diversos intereses y deseos de sus miembros. La conducta de éstos se justifica éticamente por la apelación a estos mandatos: una acción es buena si se conforma a las normas establecidas. No tienen, pues, su fundamento en la naturaleza del hombre, como si se tratara de un valor permanente, sino que se establecen como resultado de la experiencia. En esta etapa primitiva se critican las acciones, pero “no hay lugar a la crítica del código moral en conjunto”.

Pero a medida que esta comunidad se desarrolla y comienza a entrar en contacto con otras comunidades con diferentes códigos morales de otras culturas, empiezan a surgir dudas sobre la validez de ciertas normas y principios del código aceptado sin discusión. Por otra parte, muchos de esos principios entran en conflicto entre sí, “causando frustraciones y sufrimientos que podrían ser evitados”. En tal caso “se reconoce que los miembros de una comunidad tienen el derecho de criticar las prácticas existentes y sugerir otras nuevas”, de acuerdo con los *motivos* de las acciones y los *resultados* de las prácticas sociales. Sucede entonces que el sistema de tabús, inicialmente inflexible, se transforma en un *código moral desarrollado*, que en los casos no ambiguos continúa siendo obligatorio, pero cuya interpretación en los casos equívocos y “conflictos de deberes” y cuyo desarrollo futuro “se regula apelando a la *función* de la ética; es decir, a la necesidad general de que se eviten sufrimientos evitables”. Así, el código “deontológico” que al principio era supremo, se suaviza y amplifica mediante el criterio “teleológico” de la necesidad de elegir el mal menor.

De ello deduce Toulmin que el razonamiento moral es muy complejo, y que no se puede resolver por la apelación a un solo principio. Hay dos tipos de razonamientos, el que versa sobre las *acciones individuales* y el que versa sobre los *principios* del código moral vigente. La prueba *primaria* de la rectitud de una acción es su conformidad con la práctica moral aceptada. Pero en las situaciones-límite, como es el caso de los conflictos de deberes, hay una “buena razón” para cambiar la norma, pues la práctica del código moral hace entonces imposible la armonización de los intereses de todos. La respuesta habrá de darse por la consideración de las consecuencias probables de “retener la práctica actual o de adoptar la alternativa sugerida”. La única buena razón para efectuar el cambio será evitar algunos inconvenientes.

Pero el problema está ahora en saber hasta qué punto el cambio de una práctica social por otra evitará males o no. Esto ya no puede decidir la lógica,

sino que ha de resolverse apelando a la experiencia. Es difícil valorar adecuadamente las consecuencias de tal cambio por la sencilla razón de que los varios códigos morales responden a *formas de vida diferentes*. Toulmin presenta el ejemplo de la “institución del matrimonio” en una sociedad cristiana o en una sociedad musulmana. Toulmin responde: “La única utilidad práctica a la pregunta: ¿Cuál forma de vida es mejor? está al servicio de una decisión personal, por ejemplo, la de quedarse aquí en esta sociedad, tal como es, o la *de irse a vivir como miembro de una tribu árabe*”.

Los razonamientos lógicos no pueden, pues, justificar la mayor bondad de uno u otro código moral o de un cambio en las normas de los mismos o de las prácticas sociales. A la pregunta: ¿Cuál es la mejor?, Toulmin responde que ello sólo depende de las consecuencias felices o desgraciadas. “Pero si no satisface esta condición, no hay moralmente hablando *nada que razonar* sobre la cuestión y los pretendidos argumentos sobre los méritos de sistemas rivales... *tienen sólo valor como retóricos*”. El problema, por tanto, ya no puede decidirse por la lógica, sino apelando a la *experiencia*. La validez *efectiva* de los diversos códigos morales y sus principios —lo mismo que de las diversas teorías científicas— se alcanza no por vía de la lógica, sino por vía de los *hechos*. La lógica como tal desempeña un papel meramente regulativo: suministra reglas de uso a aplicar sobre unos contenidos de experiencia; pero “la verdad” de estos contenidos se alcanza por el recurso a la experiencia misma.

En este mismo sentido, Toulmin insiste, finalmente, sobre el alcance tan limitado de los *tipos particulares* de razonamiento moral que expone. Sólo consisten en la *descripción* de los modos en que de *hecho* se usa el razonamiento en situaciones *concretas y particulares*. Las “buenas razones” sirven para justificar en cada *caso qué es lo que hay que hacer* con arreglo a un determinado código; pero no pueden identificarse con lo “bueno en sí mismo”, o definir qué sea la realidad en sí. Toulmin sostiene que “no siente necesidad de una respuesta *general* a la pregunta: ¿Qué hace a un razonamiento ético «bueno» y a algunos argumentos éticos «válidos»?”, o a las preguntas similares: ¿Por qué aquello es bueno y correcto, y es lo que se debe (*ought*) y aquello otro no? Es decir, no hay una explicación general de la ética ni de sus principios morales, una fundamentación objetiva del *bien*, del *deber* en sí, como tampoco hay una justificación general de la ciencia. Ello significa renunciar a una *teoría lógica* de la ética para quedarse en el campo de la simple *descripción*: es que esta descripción es la *única lógica posible*.

Abundando en el mismo sentido, en la *cuarta parte* de la obra, toca el tema de la llamada “ética filosófica” y el de “la razón y fe”. De nuevo recalca, a propósito de los límites de las preguntas sobre la rectitud de las acciones, que no tiene sentido hablar de “justificación moral” de acciones o líneas de conducta en las que esté implicada una “cuestión de principio”, como la del tipo: ¿Por qué se ha de hacer lo que está bien?, o las de preguntar sobre si la bon-

dad es objetiva o subjetiva, cuál es el verdadero análisis de lo que está bien, y otras. Tales problemas abstractos rebasan su uso de la teoría de la lógica. Son preguntas-límite, que se sitúan en "las fronteras entre la razón y la fe, entre la Religión y la Ética". No se debe restar importancia a estas cuestiones, ni considerarlas, como los positivistas lógicos hacen, como "sin-sentidos". Lo único que quiere decir es que "los argumentos teológicos" y las preguntas y respuestas "religiosas", pertenecen a un plano distinto de los razonamientos científicos y éticos. Pero "sería un desatino lógico rechazar todos los argumentos religiosos" por el hecho de que se rijan por una lógica distinta de la que rige los razonamientos científicos y éticos. Sobre tales cuestiones que no se pueden explicar "científicamente" (como sobre las cuestiones del deber a las que no se puede justificar en términos éticos), el papel de la religión es ayudarnos a abrazarnos a ellas "y de este modo aceptarlas porque satisfacen nuestro *deseo de consolación*". Es una aceptación en términos de *fe*, entendida como un sentimiento irracional del corazón que ayuda al consuelo y a la resignación.

Vemos, en conclusión, a qué ha quedado reducida la razón, o el puesto de la razón en la ética, en los laboriosos análisis lógicos de Toulmin. Se trata, en definitiva, de una lógica de la razón práctica, que rechaza todas las cuestiones de la ética filosófica y se limita a justificar los motivos de las acciones particulares en el contexto de las diferentes formas de vida social. Esta lógica del razonamiento ético viene definida por la *función* que el lenguaje ético desempeña en el *contexto social*. Y la *función* de la ética se reduce, según él, a la armonización de intereses. Las acciones morales se justifican, en primera instancia, por su conformidad con el código moral vigente, y éste se justifica, en última instancia, por su fecundidad en orden a evitar el máximo sufrimiento posible. La teoría ética de Toulmin deviene así un *neoutilitarismo social*. Todo lo que se sale de este contexto y de esta *función* cae fuera de la ética estrictamente dicha.

Las preguntas de la ética filosófica no tienen sentido; no es necesaria una justificación *general*. La ética *personal* es objeto de decisión *práctica*, no susceptible de tratamiento *lógico-ético*, y la crítica de las instituciones sociales sólo tiene sentido en orden a realizar en ellas un cambio que se considere *viable* por los resultados prácticos. La *teoría* ética de Toulmin acaba en la *inmediatez fáctica*, basada en un empirismo radical, que es lo que últimamente viene exigiéndose al pensamiento en general.

La obra de Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, representa, pues, según el profesor M. Santos Camacho, la *culminación* de las teorías lógico-éticas de la Escuela analítica, y a la vez la *crítica más radical* que a las mismas puede hacerse desde los mismos supuestos que las hicieron posibles. Con la del último Wittgenstein clausura con impecable perfección lógica el círculo abierto por esta tradición, mostrando la imposibilidad de defender una lógica distinta de la de los hechos. No se puede construir desde tales supuestos empíri-

cos una lógica ideal, porque no existe tal lógica; sólo se pueden describir los tipos particulares de razonamientos apropiados a cada situación a la luz de los hechos que la configuran.

De ahí que, como informa el mismo Santos Camacho, las teorías del mismo Toulmin hayan recibido críticas acerbadas de parte de los seguidores de dicho movimiento lógico-ético, en especial del profesor de Oxford, G. Y. Warnock, que han abandonado sus posiciones y buscado soluciones por otros caminos.

TEÓFILO URDANOZ
Madrid

ENTRE LA ONTOLOGIA Y LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICAS *

V. — TERCERA LINEA DE CORRELACIONES CAUSA EFICIENTE, CUALIDAD Y BONDAD

Como en el estudio de las correlaciones anteriores, conviene asentar, lo primero, algunas precisiones conceptuales y de vocabulario.

El *Bien* trascendental lo definimos sintéticamente como el Ser en cuanto principio del poder de sus atributos, objeto de la voluntad.

Definimos asimismo la *causa eficiente* como principio *formal* de operación productiva y creadora, que realiza el paso del Ser en potencia al Ser en acto.

Por lo que atañe a la *cualidad*, la definimos, en su sentido principal, como la “diferencia que distingue la esencia”, es decir la diferencia específica¹. Y es por ello que esta diferencia constituye su naturaleza, considerada en sentido primero o propiamente dicho². Y cuya naturaleza es su fin. De ahí que un ser es conforme a su naturaleza cuando logra su completo desarrollo. Y ese fin y destino de los seres, sean cuales fueren es asimismo el primer bien para ellos, y bastarse a sí mismos es su felicidad más completa³.

La tercera correlación está encabezada por la Bondad trascendental. El hombre que, según hemos asentado, se define en su esencia universal, a través del género y la diferencia, como “animal racional”, considerado a través de la tercera línea de correlaciones, integrada por los términos de Bondad trascendental, causa eficiente y cualidad, hay que definirlo como “animal racional que, por modo de actividad y trabajo, tiene que bastarse a sí mismo”.

I. — VÍA ANALÍTICA

1. — *Causa eficiente y vida humana*. En la tercera línea de correlaciones hay que comenzar por señalar, en la vía analítica, la causa eficiente de la vida humana y de los movimientos y actividades corporales, psíquicos y espirituales.

(*) Continuación de lo publicado en el N° 127, pp. 39-54.

¹ *Met.*, V, XIV, 1020 y ss.

² *Met.*, V, 4, 1015 a10 y ss.

³ *Pol.*, I. I., 1052 a 1-5.

Cuando se habla de las causas es preciso enunciar las más próximas⁴. Esta recomendación de Aristóteles hay que tenerla en cuenta cuando se trata de la causa eficiente del hombre, que puede ser extrínseca y mediata, o bien próxima e inmediata. En el primer caso la causa eficiente de un ser vivo es otro ser de la misma especie en acto, del hombre otro hombre en acto. Esta relación causal de eficiencia es la de un ser en acto y un ser posible. El movimiento sustancial por el cual pasa al acto el ser en potencia se llama generación. En ella se transmite la esencia, la forma sustancial del hombre en acto a su semejante en potencia, actualizándolo, transmitiéndole la vida.

Adviértase que en la generación se transmite la forma sustancial del hombre en acto al hombre en potencia, de tal modo que dicho proceso queda ligado a la causa formal, la sustancia y la unidad trascendental del Ser, como lo hemos establecido anteriormente.

Pero si consideramos la causa eficiente próxima de los movimientos y actividades de la vida humana, no hay duda que dicha causalidad se realiza por medio de las cualidades o capacidades corporales, psíquicas y espirituales del hombre. Dichas capacidades resultan del ejercicio de las disposiciones respectivas, sean de la vida corporal o bien de la vida psíquica y espiritual. Asentadas las capacidades ("exis") o hábitos del cuerpo y el alma, éstas dan eficiencia en el conocimiento, la acción y la producción, o bien en los movimientos habilidades corporales. Hasta la misma capacidad de engendrar entra en el concepto de causa eficiente próxima e inmediata.

De allí la correlación entre la causa eficiente próxima de la vida humana y la categoría de la cualidad.

2. — *La causa eficiente y la cualidad.* El alma y sus distintas potencias es principio de los movimientos corporales y las actividades psíquicas y espirituales del hombre. Como en la generación (cambio sustancial) los movimientos y actividades anímicas son el paso de la potencia al acto. Cabe distinguir en las facultades del alma la potencia de los órganos, la disposición, el hábito o habilidad y el acto. Los órganos son potencia pasiva y pasan al acto en la actividad de las disposiciones, los hábitos y los actos. La disposición es potencia activa, el hábito la realización de la disposición mediante la repetición de actos. Y estos últimos son el cumplimiento de la capacidad. Organos, disposiciones, hábitos y actividades anímicas están en acto cuando están en función.

Aristóteles distingue los hábitos, habilidades o capacidades anímicas en tres clases: las de carácter teórico, las de índole práctica y las de la "tecne" o producción. Se diferencian por los fines a que se orientan: el conocimiento de la verdad, la recta orientación de los actos voluntarios y la perfección de la obra. Son perfecciones anímicas y espirituales.

⁴ *Met.*, VIII, 1044 bl y ss.

Hay un claro sentido humano y humanístico en el desarrollo perfectivo del hombre. Sus cualidades corporales y anímicas, que están sostenidas por los constitutivos esenciales del hombre (su animalidad y su racionalidad), humanizan su existencia, la realizan y perfeccionan, la llevan a su "entelequia". Son, por decirlo así, títulos de nobleza metafísica. Por cierto, también caben las privaciones o carencias: la alienación, el vicio, la ignorancia, la impotencia.

En suma: las disposiciones, hábitos y actos son cualidades o virtudes de la vida humana. Ya se trate de las dianoéticas o virtudes del conocimiento especulativo, de las de la acción ética o virtudes éticas, o bien de las de la producción (técnicas y artísticas), todas ellas resultan del ejercicio de las facultades anímicas (órganos, disposiciones y hábitos). El alma es la causa eficiente o principio de movimiento inmanente de todas las actividades del hombre. Y es así porque el alma es el principio o la causa más próxima no sólo de un cuerpo que tiene la potencia de la vida, sino también de todas las actividades corporales y anímicas.

3. — *La cualidad y el bien trascendental*. En lo anteriormente dicho se ha puesto de relieve el nexo inmediato entre la causa eficiente y las cualidades humanas. Dichas cualidades dan eficiencia para el conocimiento, la acción o la producción. Y naturalmente, para la reproducción cuando se trata del movimiento operativo, porque recibe y se transmite la vida.

Las cualidades confieren poder para realizar los fines aparentes o reales de la vida humana. Entendemos éstos como fines ónticos, sin especificación moral, política, económica, etc. Por su eficiencia se habla de un buen ladrón, un buen sicofanta, un buen calumniador.

En resolución: adviértase que la causa eficiente de la generación, con referencia a la vida humana, es otro hombre en acto, esto es otra sustancia. Pero aquí se trata de la causa de la sustancia, que es otra sustancia en acto, y por eso entra en la primera línea de las correlaciones, y no en esta de la que hablamos. En el orden de las facultades anímicas, el principio del movimiento es el alma o forma sustancial en acto.

La causa eficiente, el fin y el bien están relacionados. El fin y el bien propio de cada ser es la subsistencia y bastarse a sí mismo. Subsistencia no en el sentido teológico de formas que existen por sí mismas. El bien no se considera aquí en su carácter de relación o referencia de los seres o los hombres entre sí, sino como fin y bien propio de cada uno de esos seres. El bien propio así entendido se vincula por un nexo inmediato con el atributo del Bien trascendental del Ser o Ente que es. La subsistencia o bastarse a sí mismo es la cualidad última de la sustancia, o acto por el cual la sustancia (en nuestro tema, el hombre) perdura y se sostiene en el Ser. El Bien trascendental del Ser es el poder de existir o ser por sí mismo, de estar en acto y en poder de sus atributos. En los tratados tradicionales de Ontología, se concibe el Bien tras-

cidental como el atributo que posee el Ser de existir fuera de la nada. Dos accesos, que no se estorban, de una misma cuestión.

Por eso, y para reiterar lo que dijimos al comienzo del estudio de esta tercera Correlación, cabe definir al hombre, dentro de ella, diciendo que es "el animal racional que, por modo de actividad y trabajo, tiene el poder de subsistir y bastarse a sí mismo".

2. — VÍA SINTÉTICA

En la vía sintética el método es deductivo. El punto de partida es el de llegada de la vía anterior, analítica o hermenéutica. En la tercera línea de Correlación el principio es, pues, el Bien trascendental, con el cual se vinculan la cualidad y la causa eficiente. Consideremos esta Correlación desde esta perspectiva metódica.

1. — *El Bien trascendental*. En base al contenido conceptual de cada uno de los términos de esta Correlación, asentados al comienzo de la vía analítica, y mediante el proceso deductivo que indicamos en la Correlación anterior, hemos articulado y definido esta Correlación trascendental así: "El *Bien* es el *poder* eficiente de la *cualidad*". Algo advirtió Aristóteles, aunque incidentalmente, cuando escribe: "sin duda alguna, tienen razón los que admiten el bien como principio, pero no nos dicen como el bien es un principio, si en concepto de *fin*, de *causa motriz* o de *forma*". Y añade lo que sigue "Nadie lo dice ni puede decirlo, a menos que reconozca con nosotros que esto tiene lugar en virtud de la *causa motriz*"⁵. Pensamos que es oportuno establecer que nuestra definición, por ser connotativa, puede enunciarse cambiado el orden de los términos sin alterar el sentido de la misma.

En base a la Correlación sobredicha y a los términos que la integran, pasamos a visualizar al hombre bajo la relación del Bien trascendental. En este caso, debido a la concatenación de los términos, es conveniente comenzar por la *Cualidad*, para luego precisar su comportamiento connotativo con los otros términos, y luego formular la proposición trascendental correspondiente.

2. — *La cualidad y el ente hombre*. La cualidad primera o esencial del hombre, bajo la relación de su definición universal, es la *racionalidad*, por ser esta su diferencia específica, como vimos más arriba. Obra esta última de constitutivo formal o esencia metafísica del hombre, la que constituye a su vez la naturaleza humana.

La razón se verifica en el hombre a modo de *facultades* formales: especulativa, práctica y poética. Por la primera el hombre alcanza la verdad; por la segunda la acción; y por la tercera, la producción. Estas tres formas de la

⁵ *Met.*, XII, 10, 1075 b1-5; 1076 a35 y ss.

razón son siempre *de* un ente, y se dan siempre *en* un ente. Surge la verdad cuando considera al Ser con la razón especulativa; surge su acción cuando lo considera con la razón práctica; y surge la producción cuando la realiza con la razón poética. Esas tres formas de la razón se funden e identifican y unifican formalmente en la misma Razón, pero difieren materialmente en lo teórico, en lo práctico y en lo poético.

3. — *La causa eficiente y el hombre.* Ahora, ¿cómo pasan esas facultades humanas de la simple *indeterminación* facultativa, a la *determinación* operativa, es decir, de su estado potencial a su estado *actual*? Por principios de determinación (éxis) para usar de las facultades. Estos principios pertenecen al “haber”, de ahí “habitus”, no pertenecen propiamente al orden constitutivo interno de la entidad. La *forma sustancial* es principio *esencial* de operación en el hombre, pero remoto, de suerte que ella actúa inmediatamente por la *cualidad*, principio o modo accidental de operación.

Las facultades humanas en el orden *entitativo* constan de potencia pasiva (órganos) y activa, o disposiciones tendenciales de los órganos con respecto a la función que les es específica. Y en el orden *operativo* consisten en la posesión de los hábitos o virtudes de ejecución que tienden a la realización de tales funciones.

De ahí que las actividades del hombre en cuanto ser racional, admiten su distinción en *operatus rationis* (operación racional) y *opus rationis* (operado, u obra de la razón). Las primeras (*operatus*) pueden ser *teóricas*, *prácticas* y *poéticas*.

A la operación teórica, corresponde como obra (*opus*) el artefacto lógico: concepto, juicio y silogismo. A la segunda u operación teórica, su *opus* se verifica en la acción o conducta política, moral y económica. La misma ley es un artefacto de la razón práctica, pues es un *dictamen* de ésta ordenado a la acción. A la tercera, su *opus* se verifica en el artefacto bello y el útil, es decir, en las artes de puro deleite estético, y en la artesanía de los objetos de utilidad doméstica y personal del hombre. Las primeras de las nombradas operaciones corresponden al hombre en su actividad en el mundo inteligible; las segundas a las del mundo de lo *agible*; y las terceras al del mundo de lo factible.

De las tres facultades, la especulativa sirve para penetrar poéticamente en todo lo racional, incluso la razón misma, en todas sus manifestaciones. Y así el animal conoce su bien, pero no conoce la razón de bien que en las cosas hay. El animal no tiene trato con lo universal, con lo necesario. Vive sin conciencia de la razón que hay en las cosas.

La razón en el ser humano está, en cambio, presente desde las primeras manifestaciones de la *sensibilidad*. La sensibilidad del animal no es la del hombre. De ahí que en el *sentido común* de éste, se encuentra el *initio philosophandi*. De modo que el *órgano propio* de esta facultad, el intelecto humano, tiene

la preeminencia en la función poética del hombre. En esa enumeración de las facultades humanas la voluntad es la facultad de la *acción* o conducta humana. Luego su *rectitud* hacia el *fin* que le impone la razón, que es su *bien*, constituye la perfección de esa facultad. Como término de la anterior enumeración de facultades, digamos que la productiva reside en la manualidad humana, o sea en la mano del hombre. Es ella un maravilloso elemento o herramienta, universal y múltiple, a imagen y semejanza del cual se han ideado todas las herramientas que en el mundo han sido, son y serán. La articulación funcional del todo y sus partes (dedos) está en idónea aptitud para realizar todas las operaciones fácticas que la razón operativa les dicta. De modo que no hay ninguna que escape a la operabilidad de la mano, y si así fuera, ésta puede confeccionar la herramienta que la supla. Y a ese respecto recordamos que la mano es la representación de la creación humana, y como el hombre es la representación de la creación universal, de ello resulta que la mano del hombre es representación de la creación universal.

4. — *El bien del hombre*. Se desprende de todo lo anterior que, con la perfección de sus facultades racionales, el hombre puede llegar a su pleno desarrollo, o plenitud de ser, por el cumplimiento de su fin natural, o naturaleza que le es propia y ese fin y destino es su “primer bien”, pues le permite *bastarse a sí mismo*, lo que constituye para él su *más grande felicidad* ⁶.

El señalado *primer bien*, es el único bien humano óntico trascendental, por presentarse como posibilidad *necesaria* en la *máxima extensión* del ser humano (es decir, de *necesidad* en todo hombre normal), carácter esencial del Ser, pues no hay hombre —no presentando signos o síntomas de anormalidad— en que tal bien no se ofrezca y obre a la vez necesariamente como objeto apetecible de su voluntad.

Con las precisiones antedichas, podemos definir al hombre a través de la línea correlativa del *Bien* trascendental, complementaria y complementada con la anterior línea de la *Unidad*, diciendo que “el hombre es una sustancia individual de naturaleza racional ordenada a *bastarse a sí misma*, lo que constituye su fin y *primer bien*, y su más grande y apetecible felicidad”.

Es preciso subrayar que el bien acotado es el único bien óntico humano, si se considera al hombre como participante del Ser visualizado a través de la línea correlativa del Bien trascendental, como sustancia individual de naturaleza racional. Todo el vasto repertorio de manifestaciones recreativas, deportivas, suntuarias, estéticas y, en fin, todas las creaciones del espíritu llamadas comúnmente bienes de la cultura objetiva, no son tales necesariamente para *todo* hombre *normal*. Así hay personas que no muestran síntomas de anormalidad y prescinden o son indiferentes a esas manifestaciones que para los otros constituyen objeto de atracción, delirio o goce. Por ello, esa valoración particular

⁶ *Pol.*, I, I, 1052 y ss.

y contingente, no muere en el ámbito del Ser óntico, que es el de lo *general* (universal) y *necesario*, sino en el de los *objetos* de valoración, producto de la razón en su uso valorativo, cuya existencia de tales, es decir, de objetos de valoración o *valores*, su naturaleza y propiedades, constituyen objetos de estudio de la disciplina denominada axiología, distinta, desde luego, de la ontología.

En suma, esos llamados vulgarmente bienes no son ónticamente tales:

1º Porque su contenido no condice con el *contenido* de la definición de Bien trascendental óntico que dejamos formulada.

2º Porque no son de apetencia *necesaria* en *todos* y *cada uno* de los seres humanos normales.

3º Porque generalmente son de consistencia material o connotan materialidad.

4º Porque el Bien trascendental que dejamos definido y considerado como el *único* bien humano, es para el hombre la base, clave, o principio para obtener todos los bienes propia o impropriamente llamados tales.

VI. — CUARTA LÍNEA DE CORRELACIONES: FIN, RELACION Y BELLEZA

I. — ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

La cuarta línea de correlaciones está encabezada por el Bien bello o Belleza trascendental. El hombre que, según la visualización universal, a través del género y la diferencia, se define como animal racional, considerado a través de las correlaciones de esta cuarta línea, integrada por los términos Bien bello, relación y causa final, debe ser definido como animal racional que realiza su esencia en unión con los demás hombres, esto es, en la convivencia social.

Consideramos la Belleza como un trascendental aparte, aun cuando generalmente no se admiten sino tres: la Unidad, la Verdad y el Bien. La consideramos como un atributo del Ser aparte por dos razones principales: la primera es que Aristóteles distingue lo bueno de lo bello con los términos de *agathós* y *kalós*. En la *Metafísica*⁷ leemos: “Y, puesto que el Bien y la Belleza son cosas diversas (pues el primero está siempre unido a la acción, mientras que la Belleza se da también en las cosas inmóviles), los que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza se equivocan”. La segunda razón es que Aristóteles comienza el cap. X del libro XII de la *Metafísica* preguntándose de cuál de las dos maneras siguientes la naturaleza del Todo (el Universo) posee el *Bien* y el *Soberano Bien*. Y luego de la hipótesis ejemplificativa de lo que ocurre en un ejército, dice: “Todo tiene un puesto marcado en el mundo: peces, aves, plantas; pero hay grados diferentes, y los seres no están *aislados los unos de los otros*; están en “relación mutua”, porque todo está *or-*

⁷ *Met.*, XIII, 3, 1078 a 30 y ss.

denado en vista de una *existencia única*. Sucede con el Universo lo que con una *familia*". Y luego, al referirse a los "miembros que la componen (hombres libres y esclavos), y el carácter de sus respectivas funciones", agrega que "todos concurren a formar el *fin común* de la familia". Y como corolario manifiesta: "El principio en la misión de cada cosa en el Universo es *su naturaleza misma*; quiero decir —continúa— que todos los seres van necesariamente separándose los unos de los otros, y todos, en sus funciones diversas, concurren a la armonía del conjunto"⁸. A ese conjunto de relaciones teleológicas considera en suma, el Supremo Bien o la belleza en Aristóteles, y su modo de realización en el Universo.

La sobredicha concepción de la Belleza o Bien bello es de antigua raigambre en la metafísica griega, pues Platón, en el *Teetetos*, alude a que Sócrates le muestra al discípulo "cómo llevados por el trato cotidiano con los entes, los consideramos en sí mismos como no *relacionables*"; y agrega: "mas, todo ente es siempre relativo a otro y su *naturaleza íntima* radica en esa relatividad desconocida en el trato diario"⁹.

En el mismo pasaje de la *Metafísica* aludido más arriba¹⁰, asienta Aristóteles las formas de lo bello. Allí nos dice: ¿"No son las más imponentes formas de lo bello, el *orden*, la *simetría* y la *delimitación*"? Pues esto es lo que principalmente hacen resaltar las ciencias matemáticas. Y puesto que estos principios, esto es, el *orden* y la *delimitación* son evidentemente causas de una multitud de cosas, las matemáticas deben considerar como causa, desde cierto punto de vista, la *causa* de que hablamos; en una palabra «lo bello»".

Tales son principalmente las razones porque consideramos la *Belleza* como un Trascendental de naturaleza propia.

2. — VÍA ANALÍTICA

1. — *La causa final y la vida humana*. Causa eficiente, causa formal y causa final están estrechamente vinculadas. La primera, como causa extrínseca, es la sustancia en acto capaz de generar o pasar al acto a otro ser semejante. Es causa extrínseca como causa mediata. Pero es intrínseca como causa próxima de los movimientos y actividades del ser animado. Así considerada es la forma sustancial o alma, principio de la actividad vital del ser humano.

La causa formal es el principio de organización intrínseca de los seres. Viendo éstos se desarrollan y alcanzan su acabamiento y plenitud. Está la forma inextricablemente unida al cuerpo con el que constituye un conjunto o "sinolon" unitario. Es la esencia del hombre, como forma y materia común: y es esencia pura o forma sustancial sin materia, o "*tó tí en éinai*". En esta frase

⁸ *Met.*, 1075 a10 y ss.

⁹ *Teet.*, 144a.

¹⁰ *Met.*, XIII, III, 1078 a35 y 1078b.

de Aristóteles está aludida la existencia de la forma, la forma sustancial en acto.

La causa final es la forma al término de su desarrollo, su entelequia. De modo que la forma, el alma como principio de vida de un cuerpo que tiene la potencia de recibir y transmitir la vida se relaciona con la causa final. El hombre en acto es principio extrínseco de la generación de un ser semejante, de una nueva sustancia en acto, a quien le transmite su forma sustancial. En el nuevo ser, que es una vida y forma que viviendo se desarrolla, las edades fijan las etapas de ese desarrollo. Alcanza su acabamiento o "telos" perfectivo en la fuerza vital reproductora de la pubertad.

Lo propio ocurre con las disposiciones, capacidades y cualidades anímicas. Ellas están ligadas a la causa eficiente en cuanto dan eficacia, y a la causa final en cuanto se mueven por un fin. La existencia de la causa final en la naturaleza y en la vida del hombre da lugar no sólo al acabamiento o entelequia de los seres sino también a relaciones teleológicas entre los mismos. Cada hombre busca no únicamente su propio fin, su bien individual, aparente o real, sino que está vinculado a los demás seres de la naturaleza y a los demás hombres en la convivencia social, en el ser con..., que diría Heidegger.

2. — *Las relaciones teleológicas y la vida humana.* La causa final en la vida humana está ligada a las relaciones teleológicas. Aquí sólo importan las de carácter metafísico, pues es bien sabido que existen también las morales, políticas, sociales, económicas, religiosas, educativas, etc. Aquéllas ordenan el ser del hombre, si se quiere de los hombres entre sí y el Ente que es o Ser en acto. Sin ellas los hombres no estarían vinculados entre sí ni relacionados con el Ser sustancial y productor. Vivirían aislados, solitarios, atomizados. No habría convivencia ni familia ni sociedad, ni bien común, ni común utilidad, ni bien supremo. Pensamos que nada en la Naturaleza ni en la vida de los hombres existe aisladamente. Todo se inscribe en la red de las relaciones teleológicas.

Es un hecho de experiencia universal —que no por ser más evidente en el reino animal, se le niega a los otros reinos— que los individuos de la misma especie tienden a vivir reunidos, en el mayor acercamiento o comunidad posible. Pues parece que en esa comunidad el individuo cumple con mayor facilidad y eficacia sus primeros fines, cuales son: 1) La perpetuación de la especie impuesta por la Unidad trascendental por modo de generación y corrupción sustancial. Y por ello es que, como Aristóteles observó, los animales de sexo opuesto tienen que andar el uno cerca del otro. 2) Aparte de la precedente razón, parece que los miembros de la misma especie necesitan de la comunión recíproca para la primera alimentación, amparo, defensa, crianza, educación o amaestramiento, y consiguiente perfeccionamiento constitutivo de su Bien trascendental que, según vimos, es el de bastarse a sí mismos. Y 3) parece que en esta comunidad de bienes individuales, se opera a la vez la per-

fección de la especie, porque ésta tiene todas sus posibilidades actuales, en futurición y los individuos las tienen actuales en futurible. De ahí que sólo la pluralidad de individuos puede realizarla. Y además de su perfeccionamiento, también su conservación porque en su estado de comunidad es más fácil la defensa de las partes ante el peligro exterior y, por ende, la defensa del todo.

Los hombres establecen relaciones teleológicas en sus movimientos, actividades y acciones. Junto a la naturaleza metafísica de las mismas, puesto que responden a una exigencia del Ser en acto o del Ente que es, caben otras especificaciones: éticas, políticas, técnicas, etc. Y el hecho fundamental de la vida de relación de los hombres es la unión de los mismos para realizar el Bien común, el Bien bello.

3. — *El Bien bello y las relaciones teleológicas humanas.* Queda dicho en páginas anteriores, que el ser es sustancia en acto, o Acto sustancial, inteligente y productor. Las relaciones teleológicas connotan otro atributo del mismo: el Bien bello, el Supremo Bien o la Belleza consiste en el orden o sistema de las relaciones de finalidad, tanto en la Naturaleza como en la vida de los hombres. Aquí importan estas últimas.

Cuando decimos Bien bello como atributo del Ser, no mentamos un carácter estético, sino metafísico. En esta significación es el orden de las relaciones teleológicas de los seres y las cosas, incluyendo entre ellas las de los hombres en su convivencia familiar, política, social. El *orden* es “La colocación de las cosas en el lugar correspondiente”, las cosas relacionadas entre sí.

La *simetría* es la “proporción adecuada de las partes de un todo entre sí y con el todo mismo”. Y la *delimitación* o limitación es la determinación precisa de los límites de las cosas. Estos caracteres o aspectos de lo Bello tampoco son aquí tomados en su significación estética o artística, sino en su alcance metafísico. Por eso hemos dicho que el Ser es acto sustancial, productor y ordenador de las relaciones teleológicas. En este último sentido es el Bien Bello, el Bien Supremo, la Belleza sin más.

Así dejamos correlacionados la causa final, la relación y el Bien bello tanto en la Naturaleza como en la vida del hombre.

3. — VÍA SINTÉTICA

El punto de llegada de la vía analítica es el punto de partida de la Vía sintética. Hemos visto en la correlación del Bien trascendental, que éste consiste en la *perfección final*, o bien propio del ser *individual*. En cambio, acabamos de ver en la vía analítica que la Belleza trascendental consiste en la relación de los fines o bienes individuales entre sí, en carácter de *partes* naturales del *todo universal*, y a la vez de las *partes* con el todo, del cual a su vez se benefician proporcionalmente a su aporte. Y en ello consiste precisa-

mente el Soberano bien, el Bien bello, el Bien común o la común utilidad, como indistintamente se lo suele llamar.

De acuerdo con lo dicho, pasamos a determinar la correlación de Belleza, relación y causa final en su generalidad trascendental, para examinar después la vida humana a través de esta correlación trascendental.

1. — *La Belleza*. Determinada la naturaleza de este trascendental a la luz de los propios antecedentes griegos, preciso es determinar sus atributos. Sobre este particular dice Aristóteles que los más destacados caracteres (modos o funciones) de lo Bello son, como hemos visto, el *orden*, la *simetría* y la *delimitación* (lo limitado o definido). La descripción de dichos rasgos de lo Bello ha sido realizada más arriba. Digamos ahora que esas breves y escuetas descripciones, no son sino las esfumadas nociones del contenido real de esos términos. Cuando se haga de ellos su exhaustiva determinación precisiva, en connotación metafísica, se habrá dado un enorme paso en la ciencia Metafísica. Lo cual importará acercarla al *conocimiento*, en sentido puro o verdadero, que es el matemático, dado que esos términos constituyen, según el propio Aristóteles, los objetos de la ciencia matemática. Y con ello se advertirá quizás, que el conocimiento y contemplación de los objetos metafísicos no es obra de la razón pura, porque en la naturaleza y modo de conocer esos objetos pueden estar inviscerados incoactivamente los principios fundamentales de la matemática.

2. — *Relación*. Esta categoría consiste en el orden que presentan los seres entre sí, o sea, en el orden de cosa a cosa, desde los puntos de vista óntico y lógico¹¹. Ella no está sujeta a cambio propiamente dicho, sino a intercambio *perfectivo* —a veces recíproco, a veces unilateral— de sus términos. Ese intercambio parece que no tiene denominación especial. Como ocurre con la actividad del sabio que pasa su ciencia del estado de “Exis” a la entelequia. Ahora bien, en cuanto a las relaciones que llamamos reales de cuya existencia no puede dudarse porque de lo contrario no existiría el Supremo Bien, que de hecho existe, teóricamente sabemos que la actividad de los términos consiste en complementarse o perfeccionarse *recíprocamente*, sea *unilateralmente*, en la *existencia*: como ocurre con el señor y el esclavo, en el primer caso; y la educación y el alimento en el segundo. Y ese carácter perfectivo recíproco de los términos relativos parece ser una ley invariable, aún en los aspectos negativos, como ocurre en las relaciones lógicas o de mera intención poéticas, en que la actividad de los términos perfecciona recíprocamente sus esencias opuestas. Así acontece con lo *mejor* y lo *peor*, lo *mayor* y lo *menor*, etc. Por ejemplo, si lo mejor en tanto que tal, tiene como término de perfección superar a lo peor, en la medida que lo consiga, otorgará igual grado de

¹¹ *Met.*, V, XV.

perfección a lo peor, en tanto que peor, pues la perfección de este último término en propiedad consiste en ser lo más pésimo posible. Lo mismo sucede con los otros términos semejantes.

3. — *Causa final*. Se la define como bien o término perfectivo de cada ser¹². Sabemos teóricamente que el bien actúa en el mundo particularmente por modo de motivación¹³. Porque se advierte que la Naturaleza hace todo por lo mejor (por el bien), y que la causa final es, en efecto, el *bien por excelencia* y el *fin de los otros seres*, importando poco que su bien sea en sí o el bien aparente¹⁴. Y al respecto se debe tener presente que el concepto de “bien” no sólo se predica del bien *último*, sino además de todo el repertorio de medios capaces de procurarlo, producirlo y conservarlo.

De ahí la correlación entre la categoría de la *relación* y la *causa final*, puesto que la actividad propia de los términos relativos —como vimos— es la interacción perfectiva, o de bien, la que ellos realizan por modo de causa final, *bien por excelencia*¹⁵, que se define como término por quien ella es un fin y ese fin mismo¹⁶. Lo que quiere decir que la causa final de un ser no está en ese ser, sino en otro, por el cual aquél debe realizar un bien, y tal bien mismo. Esa es la verdadera causa final que puede existir en los seres inmóviles. Y es así que esa correlación puede y debe denominársela como relación teleológica, que significa relación de finalidad, relación de causa final o relación de bien.

Y ¿cómo se correlaciona a la vez esta correlación parcial de *Relación y Causa final* con la *Belleza*? Lo bello se relaciona por un nexo inmediato con el fin. No con el fin en el caso del Bien trascendental que precedentemente determinamos, en el sentido de bien propio de cada ser particular, sino con el bien en el sentido de relación de fin que acabamos de llamar relación teleológica, es decir la relación que tienen los seres entre sí, para integrar el cosmos (orden), lo que constituye, pues, el Bien bello o supremo Bien.

De ahí, en suma, que la correlación de Belleza, causa final y relación, deba definírsela en su *generalidad* trascendental como: “El orden universal de las relaciones teleológicas, o soberano Bien”.

VII. — EL SER: PRINCIPIO DE LAS CORRELACIONES METAFISICAS

I. — PLANTEO DE LA CUESTIÓN

En los capítulos anteriores, se han puesto de manifiesto las cuatro líneas de correlaciones entre los atributos trascendentales del Ser, las cuatro cate-

¹² *Met.*, I, III, 983 b30 y ss.

¹³ *Met.*, A, 1013 a22.

¹⁴ *Met.*, A, 2, 1013 b28.

¹⁵ *Met.*, A, 2, 1013 b27.

¹⁶ *Met.*, XII, 7, 1072 b2.

gorías de inherencia esencial y las cuatro causas de la ontología clásica. Dejamos así contestada la objeción que Heidegger hace a toda la ontología, desde Platón hasta Hegel, en la Introducción de su obra *Ser y Tiempo*. En el plano de la imaginación dichas correlaciones pueden ser representadas como líneas meridianas de una esfera, a la que le dan la vuelta. Correlacionan verticalmente, por decirlo así, la Unidad del Ser, la sustancia y la causa formal: la Verdad, la cantidad y la causa material: la Bondad, la cualidad y la causa eficiente; y el Bien bello (la Belleza), la relación y la causa final.

Cabe preguntarse: ¿esas cuatro líneas de correlaciones, se hallan sueltas o se unen al Ser? Y si están unidas al Ser, ¿cómo están?

A la primera dificultad se responde diciendo que están unidas al Ser, porque éste es el principio y fundamento de las mismas. Como acto substancial y principio de todos los seres, el Ente que es o Ser simplemente dicho, es principio de la primera línea de correlaciones (Unidad, sustancia, causa formal). La Unidad es el atributo primero del Ser: la categoría primera del Ser es la sustancia y, entre las causas de los seres, la formal es la principal. El Ser es sujeto de su atributo trascendental de Unidad, que consiste en ser él mismo analógicamente en todos los seres: es principio de la sustancia, porque éste es el modo principal en que se dice el Ser: y es principio de la causa formal de los seres. Asimismo es principio de la línea unívoca de correlaciones metafísicas entre la Unidad, la sustancia y la causa formal.

El Ser es principio de su atributo trascendental de Verdad, de su inteligibilidad, como dicen los ontólogos, es principio como sujeto y objeto de conocimiento. Es el Ser principio de la categoría de la cantidad y de la causa material de los seres. Y es principio de la segunda línea de correlaciones metafísicas entre la Verdad, la cantidad y la causa material.

El Ser es principio de su atributo de Bondad, o poder de pasar todos los seres de la potencia al acto: es principio de las determinaciones cualitativas de los seres; y como atributo de movimiento es causa eficiente. La línea unívoca de correlaciones entre la Bondad, la cualidad y la causa eficiente tiene su principio metafísico en el Ser.

Como orden de las relaciones teléticas de los seres entre sí, el Ser es principio de la cuarta línea de correlaciones entre el Bien bello, la categoría de relación y la causa final.

2. — CONVERSIÓN DE LOS TRASCENDENTALES AL SER

En los tratados de ontología clásica, los atributos trascendentales del Ser (Unidad, Verdad, Bondad y Bien bello) son "convertidos" a su principio. De esta manera no quedan como cuatro puntas o hilos sueltos. El Ser es el sujeto de esos atributos y éstos se "convierten" a él. Dicha "conversión es una res-

puesta a la segunda dificultad: ¿cómo se unen los trascendentales al Ser? Consideramos sucintamente el problema.

La Unidad domina todos los géneros y categorías. Por eso es atributo trascendental del Ser. Se manifiesta de modo principal en la substancia en acto. La Unidad es, como queda dicho, la propiedad del Ser de ser sí mismo y estar en acto. El Ser y lo Uno trascendentales son coextensivos y por eso se “convierten” entre sí; *ens et unum convertuntur*.

Con la Verdad trascendental y el Ser ocurre lo propio. Aquélla es el Ser como sujeto y objeto de conocimiento, como inteligibilidad del Ser. Donde hay sujeto y objeto de conocimiento, hay inteligibilidad, hay Ser. *Ens et verum convertuntur*.

El Bien trascendental es el poder que posee el Ser de pasar al acto los seres, y por cierto, a los hombres. En este sentido es poder eficiente y connota la causa eficiente (la que a su vez connota la causa final). *Bonum et ens convertuntur*.

El Supremo Bien, el Bien bello, o la Belleza sin más es el Ser en tanto que orden de las relaciones teléticas. La Belleza tiene la misma extensión que el Ser y se “convierte” a él. *Pulchrum (kalós) et ens convertuntur*.

Así, con la “conversión” de los trascendentales al Ser quedan unidos su principio. No vamos a entrar en otros aspectos de la cuestión de la “conversión”: si los trascendentales son distinciones reales o de razón, si son conceptos referenciales al entendimiento y la voluntad, si se puede hablar de “conversión” fundada en la extensión de los conceptos, cuando éstos son trascendentales, y por lo tanto, en ese ámbito de la reflexión metafísica no hay materia, ni extensión.

Sólo digamos que la fundamentación de los trascendentales en el Ser, se puede hacer por otra vía: la de las relaciones de implicación y de explicación que guardan con el Ser sus atributos trascendentales. Estas líneas de relaciones son, por decir así, horizontales. En primer lugar hay que distinguir entre la Unidad como atributo trascendental del Ser y la unidad de la cantidad, la materia, la extensión. El Ser envuelve, implica la Unidad como atributo trascendental. Y la Unidad manifiesta, explica al Ser. Relación de implicación la primera, relación de explicación la segunda. La Unidad trascendental implica la Verdad, está implicada en el sujeto y objeto de conocimiento. Y la Verdad explica la Unidad del Ser. La Verdad trascendental del Ser implica la Bondad y ésta explica la Verdad del Ser. Y la Bondad implica, está implicada en la Belleza y la Belleza explica la Bondad del Ser.

Estas relaciones de implicación y explicación entre los trascendentales y el Ser muestran que el Ser es el principio o fundamento de todas ellas, que constituyen un sistema con las correlaciones metafísicas verticales entre los trascendentales, las categorías y las causas.

3. — EL SER Y LAS RELACIONES METAFÍSICAS

Puede advertirse a través de lo dicho, que sea por la vía de la “conversión” de los trascendentales al Ser, propuesta en los tratados de ontología clásica, o por el de la vía de las relaciones de implicación y explicación, que ensayamos aquí, en uno y otro caso los trascendentales, como atributos del Ser, no quedan como cabos sueltos y encuentran su principio último en el seno de aquél.

No nos dicen nada esas vías de las relaciones en que se encuentra el Ser con las categorías y las causas. Es lo que debemos mostrar en adelante.

Entre las categorías pertenecen al Ser, por sus modos de inherencia esencial, la substancia, la cantidad, la cualidad y la relación. Las otras categorías son de inherencia accidental. Cabe preguntar: ¿cómo se correlacionan entre sí y con el Ser?

Por otra parte, están las causas constitutivas y explicativas de los seres (entes). Es razonable preguntarse cómo se relacionan entre sí y con el Ser.

Estas preguntas no son respondidas por la “conversión” de los atributos trascendentales del Ser. Para responder a ellas hay que seguir la vía de las relaciones de implicación y explicación, las líneas horizontales, por decirlo así, los paralelos metafísicos del Ser.

Dichas relaciones, como las correlaciones verticales ya explicitadas, son unívocas, porque son relaciones y correlaciones trascendentales, entre conceptos sin contenido material, y donde no cabe la abstracción ni la analogía, sino la connotación y la precisión.

Las relaciones aludidas son, como se ha asentado, de dos clases: de implicación y de explicación. Implicar, es un verbo que emplea Aristóteles. Etimológicamente significa hacer camino, acompañar, estar implícito o envuelto en otra cosa. Explicar, en su etimología latina significa desarrollar, definir, desenvolver, revelar. Si se quiere fijar con precisión de significado los dos términos, digamos que implicar vale tanto como implicitar, y explicar, tanto como definir o explicitar. Con estas aclaraciones avancemos en las relaciones horizontales del Ser.

1. — *Relaciones entre los atributos trascendentales del Ser.* El Ser en acto, el Ente que es, implica la Unidad, está implícita en ella: la Unidad está implícita en la Verdad, la Verdad en la Bondad y ésta en el Bien bello. ¿Por qué? Porque el ser, a través de su atributo de la Unidad, está implícito en todos sus atributos. Y tales atributos se implican en dicho orden, los primeros en los posteriores, porque estos posteriores son la explicitación o definición de los anteriores.

A su vez, la Unidad explicita, define al Ser en acto: la Verdad explicita la Unidad: la Bondad explicita o explica la Verdad y el Bien bello define o

explica la Bondad. ¿Razones? Porque los atributos trascendentales explicitan el Ser y se explicitan entre sí en el orden referido. Los posteriores explicitan a los anteriores, porque los definen y explican.

2. — *Relaciones entre las categorías.* Las cuatro categorías de inherencia esencial se relacionan entre sí, sea en relaciones de implicación o de explicación. El Ser está implicado en la substancia, porque ésta es el Ser en sentido primero. La substancia está implicada en la cantidad, porque ésta es un atributo de aquélla. La cantidad está implicada en la cualidad, porque ésta es la diferencia de la substancia. Y la cualidad en la relación, porque ésta ordena los entes por la cualidad.

Por otra parte, la cantidad explica o define al Ser o substancia. La cualidad define o declara la cantidad, la califica. Y la relación, que establece un orden, explica la cualidad. Las categorías anteriores están implícitas en las posteriores.

3. — *Relaciones entre las causas.* La causa material implica la causa formal, porque la apetece. No existe materia pura en el Universo, sin información. Pero la forma no implica necesariamente la materia. De allí que puedan haber formas subsistentes, esto es, que existan por sí mismas. La causa formal está implicada en la eficiente, en la función o actividad o movimiento. La causa eficiente está implicada en la final u orden de relaciones teléticas, porque todo agente actúa por un fin. Las causas anteriores están implicadas en las posteriores, pero éstas no en las anteriores.

Por otra parte, el Ser es principio de todas las causas. La causa formal, la forma, define la materia. La causa eficiente, entendida como función, explica o define la forma y su diferencia. Y la causa final explica el movimiento de la causa eficiente. Las causas posteriores explican o definen las anteriores.

4. — AMBITO DE LAS CORRELACIONES Y RELACIONES

El ámbito del sistema de las correlaciones metafísicas del Ser, entre los atributos trascendentales del Ser, las categorías y las causas, es decir, verticales, y las relaciones de implicación y explicación, esto es las horizontales que vinculan entre sí trascendentales, categorías y causas, consideradas todas en bloque constituyen la nervadura ontológica y óntica del Universo, la osatura metafísica del mismo. Esa red de correlaciones y relaciones metafísicas atraviesan el Ser de la *Physis*, de la Naturaleza y es inmanente al Ser natural. Pero atraviesan asimismo la naturaleza y el ser del hombre, situando a éste en el seno del Ser, como lo vio la filosofía griega y han dejado de verlo la filosofía moderna y muchas corrientes de la filosofía contemporánea.

De esta manera se le devuelve a la Naturaleza su dimensión metafísica, ausente tanto en las concepciones positivistas del siglo XIX como en las neo-

positivistas del siglo XX, en la filosofía del Círculo de Viena, en la filosofía de la ciencia de sus continuadores y de los actuales representantes de la llamada filosofía analítica. Para todos ellos la Metafísica no tiene nada que decir en el ámbito del Ser inmanente de la Naturaleza. Curiosamente es también la posición de Heidegger. El estudio del Ser entificado en la Naturaleza pertenece a las ciencias naturales. El objeto de la Metafísica es el estudio de la Nada del Ser entificado, el Ser puro, el no entificado en la *Physis*. Naturalmente en estas filosofías actuales no hay lugar para la Filosofía de la Naturaleza.

Por otra parte, devolvemos su sitio al hombre en el Universo. Los vínculos con la Naturaleza han sido suprimidos en las antropologías filosóficas de índole husserliana o heideggeriana. Hay un *hiatus* o separación insuperable entre el Ser y el *Dasein*, entre el ámbito de la conciencia trascendental humana y la existencia del mundo natural en Husserl. Producido el barranco no se le encuentran puentes o suturas. La antropomorfización filosófica es inevitable.

Si bien Heidegger entrega el conocimiento del Ser inmanente a la Naturaleza a las ciencias, reserva a la Metafísica la investigación del Ser no entificado. Naturalmente su punto de salida no puede ser otro que el análisis del *Dasein*, para ver si a través del ser de éste se tiene un sendero para llegar al Ser. El sendero del *Dasein* no le llevó a la meta propuesta. Tampoco el sendero de la poesía y los símbolos y mitos religiosos. Todos estos senderos se le volvieron a la postre senderos perdidos.

El ámbito de las correlaciones y relaciones metafísicas, en nuestro caso, es el del Ser inmanente de la Naturaleza. Hemos logrado sacar a luz las relaciones del Ser *simpliciter*, con el ser categorial y causal, que es lo que Heidegger reclamaba a la ontología clásica desde Platón hasta Hegel. Pero aquí se alza la segunda gran cuestión: ¿hay un sendero, un camino, que nos lleve del sistema de correlaciones y relaciones metafísicas del Ser inmanente al Ser trascendente? Ese camino existe: es el de la Unidad y la Vida del Ser. Pero transitarlo en términos de meditación y reflexión requiere otra investigación.

VIII. — CONCLUSIONES PRINCIPALES

1. — En el trabajo se plantea el problema de la separación o divorcio entre la Ontología y la Antropología filosófica en el pensamiento moderno y contemporáneo y actual. Dicho hiato ha tratado de ser suturado desde Descartes hasta Heidegger, sin habérselo conseguido. La Antropología aludida ha quedado sin sus fundamentos ontológicos, restringiéndose cada vez más al estudio de los fenómenos de la vida humana, ámbito cuyo conocimiento se ha enriquecido notablemente con las aportaciones de las distintas ciencias del hombre.

2. — Se devuelve en el estudio a la Antropología filosófica sus fundamentos metafísicos y se sitúa al hombre en el seno del Ser, demostrando que los atri-

butos trascendentales de éste, sus categorías y sus causas están también presentes en la vida del hombre. Poner de manifiesto y sacar a luz las líneas unívocas de correlaciones y relaciones, que ligán la vida del hombre con el Ser *simpliciter* (Ente que es), es el propósito del trabajo. La tarea se cumple dentro de los cauces de la filosofía clásica de Aristóteles, de su ontología y su antropología, desarrollando cuestiones y problemas que no habían sido tratados por el filósofo griego.

3. — Las vías de indagación son dos: I) la vía analítica o resolutive, de índole heurística e inductiva; y II) la sintética o demostrativa. Ambas se complementan y ofrecen los mismos resultados desde perspectivas diferentes. En una y otra se precisan las significaciones de los términos empleados.

4. — Heidegger afirma en la Introducción de *Ser y Tiempo*, que Aristóteles, ni nadie después de él, ha puesto de manifiesto las relaciones entre el Ser y las categorías y causas del ser material, como tampoco las relaciones entre el Ser y la naturaleza del hombre. En la vía analítica se encuentran y en la sintética se demuestran los vínculos que unen, de modo inmediato, los atributos trascendentales del Ser, sus categorías de inherencia esencial (la substancia, la cualidad, la cantidad y la relación) y las cuatro causas de los seres. Tales vínculos unívocos, que se connotan recíprocamente, en el ámbito trascendental, sin materia, constituyen correlaciones. Son las siguientes: I) La Unidad, la substancia y la causa formal; II) La Verdad, la cantidad y la causa material; III) La Bondad, la cualidad y la causa eficiente; y IV) El bien bello, la relación y la causa final. Dichas correlaciones las podemos representar imaginativamente como líneas verticales o meridianos, de una esfera.

Las correlaciones metafísicas del Ser *simpliciter* considerado atraviesan o ligán también la vida humana, quedando el hombre de este modo impostado y situado en el seno del Ser.

5. — El análisis descubre, además, las relaciones metafísicas que unen los trascendentales entre sí, las categorías y las causas entre sí. Dichas relaciones son, por decirlo así, horizontales y se las puede representar como las líneas de los paralelos. Dichas relaciones son de dos clases: las de implicación y las de explicación. Las primeras son las que siguen: 1) El ser es sujeto de la Unidad, la Unidad está implicada en la Verdad, la Verdad en la Bondad y ésta en la Belleza. Las anteriores están implícitas en las posteriores, porque éstas explican o definen a las anteriores, sin estar necesariamente implicadas en ellas. 2) El Ser está implicado en la substancia, porque ésta es un modo de aquél. La Substancia está implicada en la cantidad, porque ésta es un atributo de aquélla, en la que inhiere como accidente esencial. La cantidad está implicada en la cualidad, porque la cualidad principal es la diferencia de la forma. Y la cualidad está implicada en la relación, porque ésta es un orden de términos. En las re-

laciones de implicación de las categorías de inherencia esencial las primeras están implicadas en las posteriores, pero éstas no necesariamente en las anteriores. 3) El Ser está implicado en la causa formal, porque el ser se define en la substancia por la forma. La causa formal está implicada en la causa material, porque potencialmente se halla en ella, y en acto la define. Y la causa formal está implicada en la eficiente, porque el movimiento es realización de la forma. Y la causa eficiente está implicada en la causa final, porque todo agente actúa por un fin.

Las relaciones de explicación son las que siguen: 1) La Unidad explica el Ser en acto, se revela en la Unidad. La Unidad explica la Verdad, porque como medida hace posible la Verdad del Ser y el conocer. La Bondad explica la Verdad, porque la hace eficiente. La Belleza explica la Bondad, porque la cualidad de la forma se ordena con relación a un fin. 2) La substancia manifiesta o explica al Ser en acto, porque la substancia es el modo fundamental o principal del Ser *simpliciter*. La cantidad explica la substancia, porque es un accidente de inherencia esencial. La cualidad explica la cantidad, porque el sentido primero de la cualidad es la diferencia de la forma y cualifica un *quantum* de materia. La relación explica la cualidad porque la relación es orden de términos cualificados. 3) La causa formal explica al Ser porque lo califica y define. La causa material explica la causa formal porque la vuelve real. La causa eficiente explica la formal porque la muestra como principio de movimiento. Y la causa final explica la eficiente, porque ordena el movimiento de aquélla.

Las relaciones de implicación y explicación cruzan las líneas de las correlaciones metafísicas (punto 3). Estas últimas se la puede representar como líneas verticales, mientras que aquéllas son horizontales. Unas, las verticales, son líneas meridianas: las otras, horizontales, son líneas paralelas. Se las reconoce en el seno del Ser, en el Universo y en la vida del hombre. Constituyen la osatura metafísica de la *Physis* y el hombre. Constituyen un sistema de correlaciones y relaciones unívocas, porque quedan visualizadas en el plano trascendental del Ser, donde no hay materia, y por tanto los conceptos no son abstractivos sino precisivos y connotativos.

6. — Los hechos humanos fundamentales unidos a las cuatro líneas de correlaciones verticales son: en la primera línea (Unidad, substancia, forma), la multiplicación y la reproducción de la vida. La multiplicación y la reproducción se vinculan a la actualidad del Ser, el Ser en acto. En la segunda línea (Verdad, cantidad, materia) el hecho fundamental es el conocimiento. Este es necesario a todos los entes para permanecer en el seno del Ser. El conocimiento es un hecho ontológico, porque se presentan en todos los seres, aunque, por cierto, en diversidad de modos. En el hombre se presenta en los distintos modos que estudia la Gnoseología y la Epistemología. En la tercera línea (bondad, cualidad, causa eficiente) el hecho fundamental es el movimiento, la actividad, el trabajo. El movimiento es un carácter común a toda la *Physis*. La actividad y el

trabajo se manifiestan en la vida del hombre. El trabajo es un hecho ontológico y tiene raíces metafísicas. En la cuarta línea de las correlaciones (el Bien bello, relación y causa final) se encuentra el hecho ontológico del orden de las relaciones teléticas en el Universo y en el hombre en la familia, la sociedad, la comunidad nacional y humana universal. Ese orden de relaciones es un orden de virtudes éticas y políticas, las del hombre virtuoso y buen ciudadano, que aseguran el orden moral y el orden social.

7. — Los resultados obtenidos en esta investigación se fundamentan en el Ser en acto, en el Ser *simpliciter*, viviente, inteligente, productor y ordenador metafísico del Universo de la Naturaleza y de la vida de los hombres. El Ser en acto, viviente, en función, en actividad es el principio o fundamento metafísico del sistema de correlaciones y relaciones ontológicas estudiadas, que se descubren en el orden cosmológico del Universo (objeto de la Filosofía de la Naturaleza), en el orden humano (objeto de la Antropología Filosófica), en el ámbito trascendental y sin materia del *ens formaliter sumptum* (objeto de la Metafísica) y en el ámbito trascendente de lo divino y la Vida en acto puro (objeto de la Teología).

DIEGO F. PRÓ
Mendoza

NOTAS Y COMENTARIOS

BERKELEY CONTRA EL REALISMO

Según la mayor parte de los comentadores, la teoría de la percepción de Berkeley es una forma del idealismo. Y este punto de vista lo llamo yo la opinión tradicional. Si es verdad que Berkeley era idealista, lo que creía tocante a la percepción es que la existencia de un objeto sensible depende de la mente que lo percibe. Sin embargo ha sido sugerido por ciertos comentadores recientes que Berkeley en verdad no era idealista. El filósofo inglés A. A. Luce es el defensor de esta nueva interpretación de la filosofía de Berkeley, y dice que Berkeley era realista. Esta, entonces, es la razón por la cual debo mencionar al principio que en este ensayo no intentaré *defender* la opinión tradicional; es decir, en este ensayo simplemente *asumiré* que Berkeley es idealista, sin ofrecer ningún argumento contra lo que dicen A. A. Luce y otros autores.

Específicamente, discutiré un argumento que, según creo yo, fue dirigido por Berkeley *contra el realismo*.

El argumento al que me refiero se presenta en el pasaje siguiente de la obra principal de Berkeley:

Todo el mundo está de acuerdo en creer que ni los pensamientos, ni las emociones, ni las ideas formadas en la imaginación pueden existir fuera de la mente. Y es evidente también que las varias sensaciones o ideas impuestas sobre los sentidos... no pueden existir fuera de la mente. Creo que un conocimiento intuitivo de esto puede ser obtenido por cualquier persona que considere lo que quiere decir la palabra existir cuando se aplica a las cosas sensibles. La mesa sobre la cual escribo existe; es decir, la veo y la siento; y si no estuviera en mi cuarto de estudiar yo diría que existe; y querría decir que si estuviera en el cuarto yo la percibiría, o que otro espíritu la percibe en la actualidad. Existió un olor, es decir, fue oído; existió un sonido, es decir, alguien lo oyó; un color y una figura, y fueron vistos o sentidos. Esto es todo lo que puedo entender por medio de estas y semejantes expresiones. Porque hablando de lo que se dice acerca de la existencia absoluta de las cosas que no piensan..., eso para mí es completamente absurdo. (Los Principios, tercera sección).

Ahora pues, la primera pregunta que debiéramos hacer acerca de este pasaje es la siguiente: ¿Qué trata Berkeley de establecer en él, o en otras palabras, a qué se refiere la palabra "esto" en la frase "Creo que un conocimiento intuitivo de esto puede ser obtenido por cualquier persona que..."? Si consideramos lo que ha dicho inmediatamente antes de esta frase, concluiremos que Berkeley quiere establecer la idea de que los objetos sensibles no pueden existir cuando la mente no los percibe. Berkeley opina que si hacemos el *Gedanken-experiment* (es decir el experimento mental) que él ha descrito, llegaremos a saber que los objetos sensibles son entidades puramente subjetivas. Y esta proposición tocante a los objetos sensibles es la tesis central de la teoría idealista de la percepción.

Otra pregunta que podemos hacer es ésta: ¿Por medio de cuál procedimiento quiere Berkeley sugerir que conseguiríamos este "conocimiento intuitivo" de la subjetividad de los objetos sensibles? Para adquirir este conocimiento, dice Berkeley, tenemos que considerar lo que quiere decir la palabra *existir* cuando se aplica a las cosas sensibles. Diferentemente expresado, Berkeley quiere decir lo siguiente: Con respecto a todas las frases de la forma, "x existe", en donde x es un objeto sensible, si consideramos lo que quiere decir la frase "x existe", descubriremos que todo lo que podemos entender por medio de esa frase —y por supuesto, todo lo que *quiere decir* esa frase— es que x es percibido, o que sería percibido siendo realizadas ciertas condiciones.

Esta es la primera parte del argumento berkeleyano del cual se trata ahora. Berkeley cree que esta parte del argumento le permite afirmar que el *esse* de las cosas sensibles, *est percipi*. Pero, partiendo de esta declaración, ¿cómo puede Berkeley llegar a la conclusión buscada, es decir, a la conclusión de que los objetos sensibles no pueden existir cuando la mente no los percibe? Al examinar el pasaje citado, parece obvio que Berkeley desea sugerir que si todas las frases de la forma "x existe" *quieren decir* que x es percibido, o que sería percibido siendo realizadas ciertas condiciones, los objetos sensibles no pueden existir cuando la mente no los percibe.

Por consiguiente, el argumento que ahora considero tiene dos partes. El propósito del argumento es el de establecer que los objetos sensibles no pueden existir cuando la mente no los percibe. Pero, Berkeley procura establecer primero cierta interpretación general de las declaraciones existenciales, suponiendo aparentemente que esta interpretación nos conduciría a la deseada conclusión. Ahora, quisiera examinar más cuidadosamente este argumento berkeleyano.

Una proposición que es indispensable en el argumento es ésta: Todo lo que podemos entender con respecto a cualquier frase de la forma "x existe" es que x es percibido o que sería percibido siendo realizadas ciertas condiciones. Y puesto que esta proposición es indispensable en el argumento, podemos demostrar bastante fácilmente que el raciocinio de Berkeley no es sólido; sólo tenemos que mostrar que la dicha proposición es falsa. Además, esto es exactamente lo que trataré de hacer.

Antes de que indique la razón por la cual yo creo que esta proposición es falsa, diré explícitamente lo que, en mi opinión, indujo a Berkeley a afirmarla. Lo que lo movió a creer en esta proposición parece haber sido su creencia un poco rara tocante a lo que se envuelve en *el proceso de entender* una frase específica. Porque, Berkeley evidentemente presupone que todo lo que podemos entender tocante a una frase cualquiera es lo que podemos *imaginar*, es decir, él opina que *el entender* es la misma cosa que *el formar las imágenes mentales*. Por consecuencia, su argumento parece ser éste: La razón por la cual es ver-

dad decir que todo lo que podemos entender con respecto a cualquier frase de la forma "x existe" es que x es percibido o que sería percibido siendo realizadas ciertas condiciones es porque todo lo que podemos *imaginar* respecto a la frase "x existe" es una imagen mental *percibida* de x. Además, es indudable que cualquier imagen mental que imagináramos sería una imagen mental *percibida*, a causa del hecho mismo de que fuera *imaginada*. Porque en el significado amplio en que emplea Berkeley el verbo "percibir", si cualquier cosa fuera imaginada, necesariamente tendría que ser percibida también (es decir, el imaginar es una forma del percibir).

Si Berkeley tiene razón en cuanto a su creencia en la identidad del entender con el imaginar, es posible que sea verdad lo que dice respecto a las limitaciones impuestas sobre nuestro poder de entender. Empero, yo quisiera sugerir que el entender no puede legítimamente identificarse con el imaginar. Por ejemplo, yo entiendo lo que quiere decir la frase "Un hombre invisible existe" sin tener que *imaginar* absolutamente nada.

Ni siquiera tendría que formar imágenes mentales de varias cosas que se movieran por el aire solas, para entender la frase "Un hombre invisible existe". Por lo tanto, quiero decir que no es correcto lo que dice Berkeley acerca de las limitaciones impuestas sobre nuestro poder de entender. Y si no es verdad lo que dice tocante a estas limitaciones, no tiene derecho lógicamente a concluir que el significado mismo de la frase "x existe" (en donde x es un objeto sensible) es que x es percibido o que sería percibido siendo realizadas ciertas condiciones.

Ahora bien, recordemos que Berkeley desea en última instancia llegar a la conclusión de que los objetos sensibles no pueden existir cuando la mente no los percibe. Sin embargo, en el contexto del argumento que nos interesa, esa conclusión depende de la proposición de que el significado mismo de la frase "x existe" (en donde x es un objeto sensible) es que x es percibido o que sería percibido siendo realizadas ciertas condiciones. Pero acabamos de sugerir que esta proposición es falsa. Por consiguiente, parece apropiado decir que este argumento berkeleyano no ha tenido éxito en establecer que los objetos sensibles no pueden existir cuando la mente no los percibe.

MARVING C. STERLING
Department of Philosophy
University of Oklahoma

BIBLIOGRAFIA

H. MOHR, *Lectures on Structure and Significance of Science*, Springer-Verlag, New York, Heidelberg, Berlín, 1977, 277 pp.

Se reúnen aquí quince conferencias dictadas, en 1975, en la Universidad de Massachusetts (USA) por el profesor H. Mohr, destacado especialista en biología, actualmente a cargo del Instituto de Biología II de la Universidad de Friburgo, en la República Federal Alemana.

Creemos que al autor le han interesado dos tipos de problemas: los vinculados con la metodología científica y aquellos que se refieren a la responsabilidad del hombre de ciencia. El primer grupo de problemas es tratado desde la tercera conferencia hasta la décima: 3. - Enfoque científico (a): terminología y lenguaje. 4. - Enfoque científico (b): datos, hipótesis y teorías. 5. - Enfoque científico (c): leyes, predicción y explicación. 6. - El principio de causalidad. 7. - La estructura de la acción teleológica. 8. - Física y biología: el problema de la reducción. 9 - Fisiología y biología comparada. 10. - Tradición y progreso en la ciencia: la noción de paradigma. El segundo grupo es tratado en el resto de las conferencias: 1. - Prólogo: ciencia y responsabilidad. 2. - La motivación de la ciencia. 11. - La ética de la ciencia. 12. - Ciencia y tecnología. 13. - La crisis de la ciencia. 14. - Ciencia y valores. 15. - Epílogo: epistemología y evolución.

En los temas relacionados con la metodología científica debemos señalar que el autor no sólo conoce muy bien los innegables avances efectuados en lo que sus compatriotas llaman "Wissenschaftstheorie" sino que los aplica a la biología. Esta última circunstancia nos permite recomendar este libro, en especial, a los interesados en los problemas biológicos. Como ejemplo, quisiéramos hacer referencia a la noción de "construcción conceptual" (Construct), tan importante para distinguir lenguaje teórico de lenguaje de observación. Las construcciones conceptuales nos permiten organizar el mundo real: hay construcciones teóricas como la molécula, el gen, el genotipo y construcciones de observación como la célula, el fenotipo. El problema radica en definir las reglas de correspondencia, es decir, los principios que conectan ambos niveles. Pero esto no es sencillo; una construcción teórica está unida a una teoría científica dada mientras que la de observación parece estar libre de una teoría sobre el mundo. El gen es una entidad teórica y el fenotipo es una entidad de observación. El hecho de que una entidad sea teórica no implica que haya dudas acerca de si existe en la realidad y así, en el caso del gen, ningún biólogo duda de que estas entidades realmente existan. Del mismo modo, el fenotipo es una entidad de observación aun cuando la tecnología y los medios indirectos de observación (v.g. la genética de los

virus) introduzcan una buena cantidad de teoría. El problema real está en establecer la conexión entre el nivel teórico y el de observación; por ejemplo, en la genética de las poblaciones raramente se establece y entonces, muchas de sus investigaciones se convierten en vacíos juegos matemáticos a nivel teórico. El prestigio de la genética no depende de la mucha matemática aplicada a nivel teórico sino de la definición exacta de los principios que unen los dos niveles.

La introducción de construcciones conceptuales exactas influye directamente en el progreso de la ciencia; "entropía" fue indispensable para el desarrollo de la termodinámica, "gen" ha revolucionado la biología y "cuanto", la física. Por otro lado, nos advierte el autor, el sistema de construcciones conceptuales debe permanecer flexible para poder progresar; de otra manera, se corre el riesgo de convertir ese sistema en adoctrinamiento idolatrante.

Reiteramos, finalmente, que el autor analiza las partes más importantes de la metodología científica siguiendo las huellas de los clásicos en la materia (Carnap, Stegmüller, Popper, Hempel, Hesse) sin dejar, por eso, de incorporar las más recientes discusiones sobre el tema; bástenos citar la "solución de enigmas", los "paradigmas" y las "revoluciones científicas" introducidos por los trabajos de T. S. Kuhn y, en especial, por su "Estructura de las revoluciones científicas".

Como muy bien lo recuerda el profesor Mohr, en el Prefacio, "si bien se da una bien establecida tradición de erudición y saber en el tratamiento del «método científico» ... sólo muy recientemente se ha considerado a la *responsabilidad* del científico como un punto de partida de la ciencia". Establece que la responsabilidad mayor del científico es garantizar la verdad de las proposiciones científicas y, por lo tanto, su obligación moral es contribuir a la riqueza del genuino conocimiento bajo todas las circunstancias, aun bajo presión económica o política. La tecnología se propone cambiar o mejorar el mundo en bien de los hombres; ella puede ser mal usada y esto no es una novedad, pues ya Platon en *Critias* afirma que la decadencia griega se debió, en gran parte, a la destrucción irreversible de la madera, el suelo y el agua. La tecnología es buena o mala según los fines que se intenten (fin del que obra); por lo tanto, es grotesca la acusación de deshumanización lanzada contra las computadoras, el automatismo, la comunicación (física nuclear, transistores, etc.). Citando a R. Davis afirma que no debe convertirse a la tecnología en víctima propiciatoria de los fracasos de nuestra moral humana (pág. 157). Por otra parte, en la página anterior nos dice que "los efectos negativos y regresivos de la tecnología que amenazan la vida humana... sólo pueden superarse mediante el uso y aplicación de una nueva tecnología, la cual se basa en un genuino conocimiento científico" (pág. 156). En síntesis, la tecnología es necesariamente ambivalente (depende del punto de vista) y el conocimiento genuino es bueno, por naturaleza. Esta tesis nos recuerda un texto de Santo Tomás: "Todo conocimiento humano es bueno porque es una perfección del hombre en tanto hombre; y no sólo es bueno sino también honorable" (*In de Anima*, I, 1). Desde luego que la tecnología, por su carácter ambivalente, debe ser controlada rigurosamente. ¿Cuál es la función de la ciencia con respecto a este problema? Dice Mohr que la ciencia puede asesorar al hombre acerca de cómo lograr una meta pero no podrá nunca decirle si él debe elegir esa meta. En una sociedad libre y pluralista hay varias metas y la decisión política implicará siempre un determinado compromiso. Teniendo en cuenta estos sanos puntos de partida, propone diseñar sistemas de control para la tecnología que obren a nivel de un estado o nación esperando que esos modelos puedan extrapolarse y abarcar sistemas más amplios y políticamente más complejos. En el modelo de Mohr las decisiones de-

ben ser tomadas por los políticos pero sólo las podrán tomar entre modelos alternativos elaborados y aprobados por los científicos competentes en el campo tratado. Da un ejemplo que toma de J. Bronowski: "Ptolomeo colocó la tierra en el centro del universo y Copérnico, el sol. Cada sistema es perfectamente lógico y completo. Copérnico jamás intentó dar preferencia a su sistema. La única manera de decidir entre los dos es considerar adonde conducen si se los aplica a un problema particular del mundo real. Sabemos que un astronauta desaparecería si basara sus cálculos en el sistema ptolomeico. Sin embargo, en la época de Copérnico nadie hubiera podido tomar una decisión racional entre los dos sistemas si hubiera tenido la responsabilidad de un programa espacial" (pág. 12).

El libro de Mohr abarca una buena cantidad de temas distintos a los que hemos considerado explícitamente aquí, pero estos temas son los que dan unidad a la obra. Esperamos, sin embargo, haber dicho lo suficiente como para convencer al lector de que este libro debe leerse para conocer el estado actual de los estudios vinculados con la filosofía de las ciencias biológicas.

A. M.

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle Idee*, G. C. Sansoni, Firenze, 1978.

Todos nuestros lectores conocen la *Enciclopedia Filosofica Italiana*, de cuya primera y segunda edición hemos dado cuenta en esta Revista (año 1969, págs. 154 y sigts.). Esta Enciclopedia de seis grandes y hermosos tomos, es, sin duda, una de las mejores en su género de todo el mundo, tanto por sus artículos doctrinarios como por sus artículos referidos a los filósofos. Esta magna obra fue dirigida por el incansable P. Carlos Giacon, que desde hace años está al frente de los Estudios y Encuentros de Gallarate. En ella han colaborado un conjunto magnífico de filósofos, en su mayor parte italianos.

Precisamente para hacer más accesible aquella *Enciclopedia*, se ha decidido publicar en un tomo el *Dizionario dei Filosofi*, aparecido hace un año, y en el cual se da cuenta de los representantes de la Filosofía (también nos ocupamos del mismo en esta Revista); y en un segundo tomo, el *Dizionario Delle Idee*, en el cual se exponen las doctrinas filosóficas agrupadas en los pertinentes conceptos. Precisamente este es el *Dizionario* que hoy comentamos.

A diferencia del *Dizionario* anterior, el presente es eminentemente *teorético*. Los conceptos filosóficos están expuestos con gran precisión y rigor, en sus diversas acepciones y aspectos. La exposición de algunos temas más importantes constituyen verdaderos artículos y han sido transcritos directamente de la *Enciclopedia*, con la firma de sus autores.

Se trata de una obra realmente importante, por la seriedad con que está elaborada y la buena orientación de la doctrina, y resulta eminentemente útil para cuantos se dedican a la filosofía, profesores y estudiantes, que podrán encontrar en este *Dizionario* la definición exacta y el desarrollo de los conceptos principales de la Filosofía; y en algunos casos, los que se refieren a concepciones fundamentales, son verdaderos tratados, expuestos en apretada síntesis.

Con el *Indice Sistemático de Conceptos*, que agrupa las palabras, cuyos conceptos están expuestos en el *Dizionario*, de acuerdo a los distintos tratados de la Filosofía, el *Dizionario* puede ser utilizado como un verdadero libro de con-

sulta para Lógica, Ontología, Ética, etc. El lector encontrará en este *Indice Sistemático* todas las palabras que se refieren al tema de una disciplina filosófica y los diferentes aspectos doctrinarios que hacen a dicho sector de la Filosofía. De este modo, el *Dizionario* se convierte en un verdadero asesor para profesores y alumnos, en el estudio de sus respectivas disciplinas.

El *Dizionario*, que comprende más de 1300 páginas en formato grande, hermosamente impreso y encuadernado, está editado por la acreditada Casa Sansoni de Florencia. Debemos agradecer una vez más al R. P. Carlos Giacon el haber tomado sobre sí esta nueva obra de tanto aliento y provecho para cuantos se dedican al estudio de la Filosofía.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

The first part of the paper discusses the importance of the research and the objectives of the study. It then proceeds to a literature review, followed by a description of the methodology used. The results of the study are presented in the next section, followed by a discussion of the findings and their implications. The paper concludes with a summary of the main points and a list of references.

The research was conducted in a laboratory setting, using a series of experiments to measure the effects of the treatment. The results showed that the treatment had a significant effect on the outcome, with the treated group performing better than the control group. This finding is consistent with the hypothesis that the treatment is effective. The implications of this research are discussed in the next section, where it is argued that the treatment should be used in clinical practice.

The methodology used in this study was a randomized controlled trial, which is the gold standard for evaluating the effectiveness of a treatment. The study was conducted in a laboratory setting, using a series of experiments to measure the effects of the treatment. The results showed that the treatment had a significant effect on the outcome, with the treated group performing better than the control group. This finding is consistent with the hypothesis that the treatment is effective. The implications of this research are discussed in the next section, where it is argued that the treatment should be used in clinical practice.

The results of the study are presented in the next section, followed by a discussion of the findings and their implications. The paper concludes with a summary of the main points and a list of references.

ASTRA

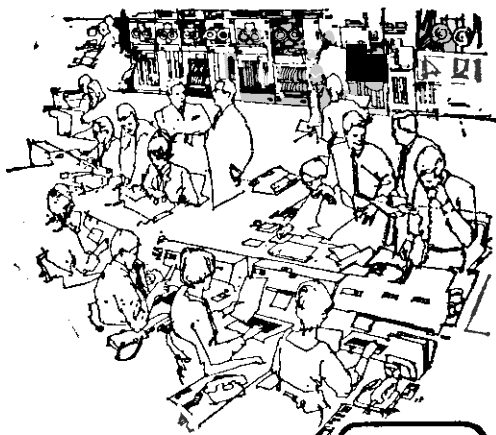
ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA

La mayor experiencia argentina en envases



Venezuela 4269
Tel.: 811-7070/8880/8081
1211 Buenos Aires



**FERRETERIA
FRANCESA S.A.C.I.I.F.**

CARLOS PELLEGRINI y RIVADAVIA
1009 CAPITAL FEDERAL
TEL. 35-2021/9

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

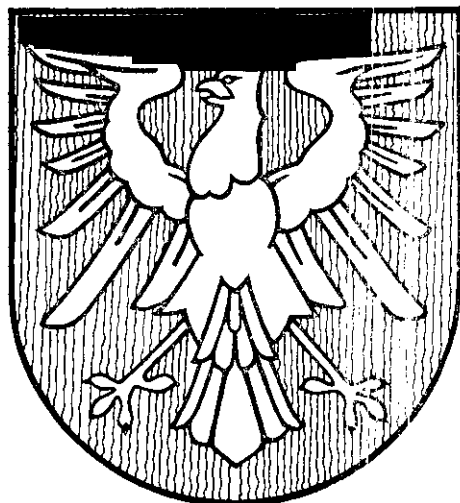
CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364



Frankfurt am Main, Alemania, es uno de los centros financieros y bancarios más importantes de Europa.

El 8 de marzo de 1978 inauguramos nuestra oficina de representación, ubicada en Bockenheimer Landstr. 45.

De esta manera, nuestros clientes y amigos tendrán el mejor servicio de Argentina también en Alemania.

Cumplimos así con nuestro objetivo. Procurar ser y hacer lo mejor en cada uno de nuestros servicios.

El Banco de Quilmes en Frankfurt

Banco de Quilmes
lo mejor de un banco



La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-9071/79

*UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES*

Adhesión de la Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

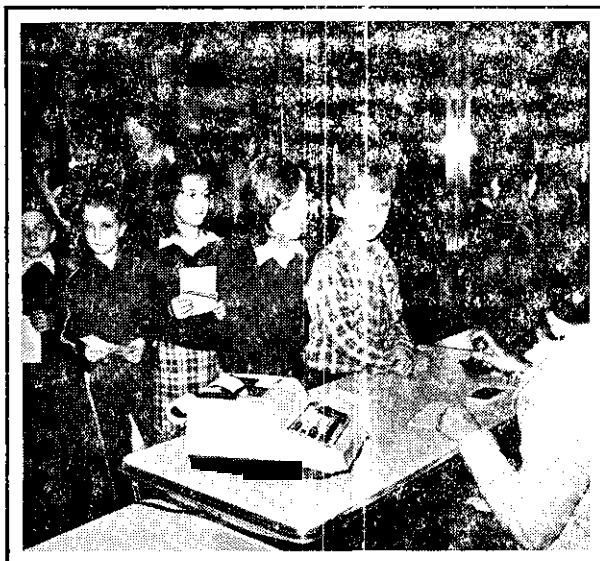
BUENOS AIRES



**DEPARTAMENTO DE PROMOCION
DE LA JUVENTUD**



BANCO DE INTERCAMBIO REGIONAL



Para asegurar el porvenir de los nuevos argentinos
—los dueños y responsables del mañana—
sus hijos o los niños cuyo futuro Ud. quiera proteger

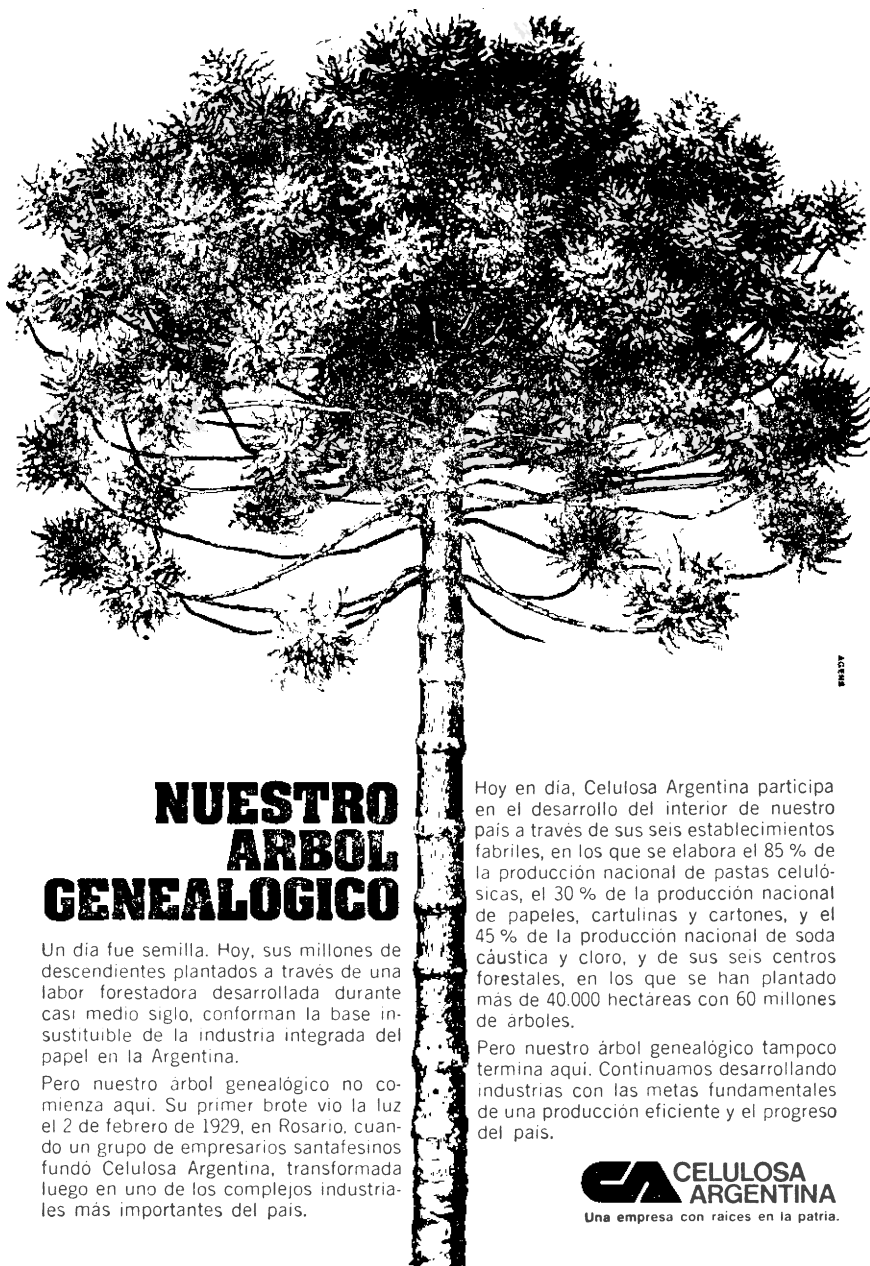
-
- * BABY BANK
 - * GRUPOS JUVENILES
 - * ENTIDADES DE BIEN PUBLICO
 - * AHORRO PARA EL FUTURO HOGAR
-



**DEPARTAMENTO
DE PROMOCION
DE LA JUVENTUD**

CORDOBA 669

También pueden efectuarse estos depósitos
en las 72 casas del BIR



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**
Una empresa con raíces en la patria.

Desde 1872 cada aniversario da saldos positivos.

1872 marca el comienzo de nuestra actividad en el país. Un comienzo en el que había mucho por hacer. Y lo hicimos. Año a año. Por usted, por las empresas que depositan mucho más que su confianza. Y por los ya innumerables clientes que operan con el Banco de Italia, el decano de los bancos privados argentinos.

Hoy, como ustedes, cumplimos un año más. Y como ustedes, seguimos proyectando el futuro.

Porque cada nuevo aniversario nos encuentra cada vez más jóvenes. Haciendo un positivo balance del pasado y determinando los objetivos que, en distintos caminos pero con las mismas intenciones, estamos seguros que ustedes y nosotros vamos a concretar.

BANCO DE ITALIA

Y RIO DE LA PLATA

Bartolomé Mitre 402, Buenos Aires y 70 casas en todo el país.

YERBA MATE Y TE



Taragüi

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

OCTAVIO NICOLA'S DERISI

**SANTO TOMAS DE AQUINO Y
LA FILOSOFIA ACTUAL**

Una confrontación crítica del pensamiento del Santo Doctor en los autores y corrientes contemporáneas de la Filosofía, que logra explicitar toda la inagotable riqueza de la Doctrina Tomista y su poder de asimilación y síntesis de toda verdad. La obra de madurez de Monseñor Derisi.

El empirismo, el idealismo, el agnosticismo, el trascendentalismo de Kant, la fenomenología de Husserl, la axiología contemporánea, el existencialismo de Heidegger y de Sartre: temas todos ellos, críticamente analizados con objetividad y seriedad en esta obra.

Editado por EDUCA

Distribuido por EMECÉ

NOVEDAD:

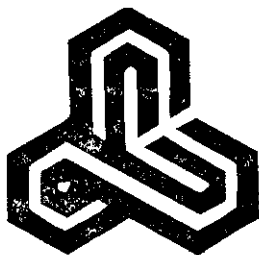
Persona y Sociedad (Eudeba)

DE INMINENTE APARICION:

La Palabra (Emecé)

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

Impreso en los Talleres Gráficos de UNIVERSITAS, S. R. L.
Canalejas 1562, Buenos Aires